De tirannie van het cliché

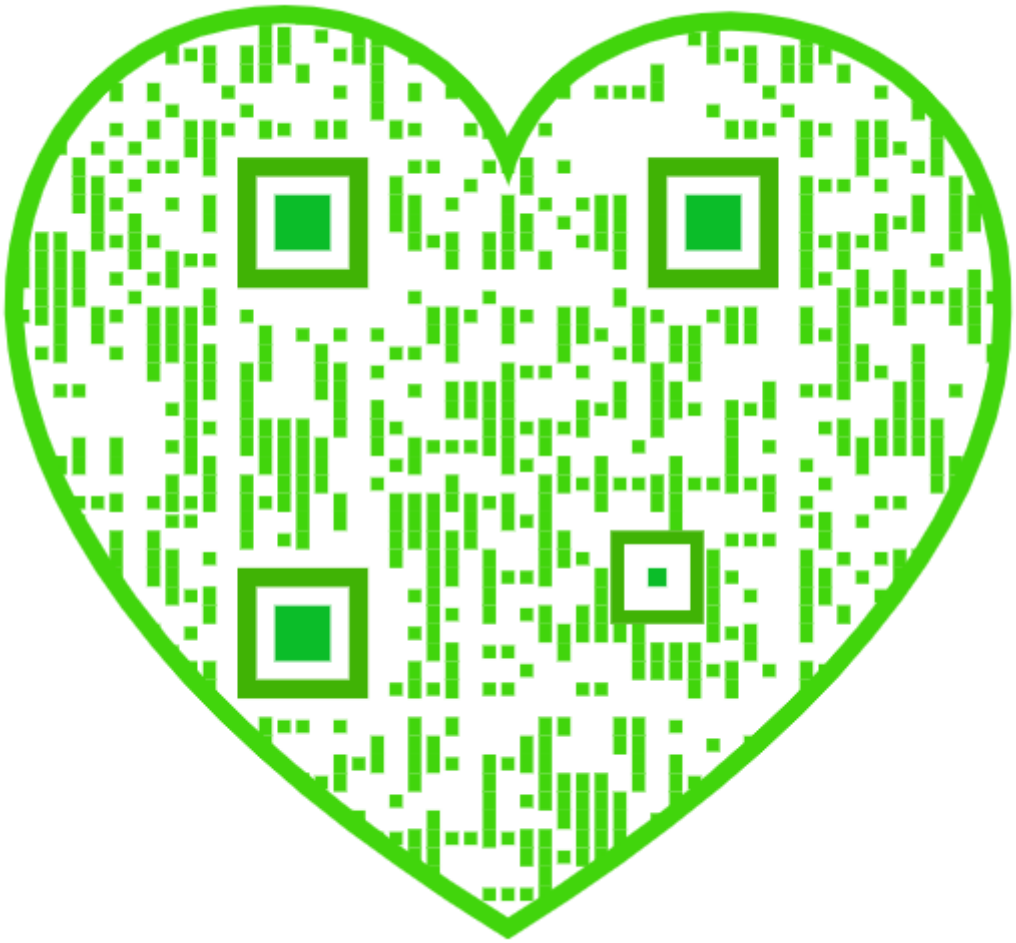
A.C. Zijderveld

bron
A.C. Zijderveld, *De tirannie van het cliché*. Van Loghum Slaterus, Deventer 1982

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/zijd004tira01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



Voorwoord

Deze studie is een Nederlandse bewerking van een Engelse publikatie, die in 1979 in Londen verscheen. De oorspronkelijke tekst volgde ik van alinea tot alinea, maar ik nam de gelegenheid te baat formuleringen te verbeteren, hier en daar argumenten of thema's toe te voegen en de tekst op een aantal punten voor de Nederlandse lezers aan te passen.

Evenals in *The Abstract Society* (New York, 1970; London, 1973; Nederlandse vertaling 1971) is dit boek een cultuurkritische studie. Als de lezer wil weten om wat voor soort sociologie het hier gaat, doet hij er verstandig aan deze publikatie, waarmee de onderhavige studie ook nauw verbonden is, te raadplegen. Toch is een korte uitleg - en, zo vrees ik, rechtvaardiging - van dit soort sociologie ook hier op zijn plaats. Om de lezer echter niet lastig te vallen met een te lange (methodologische) inleiding tot het eigenlijk onderwerp van dit boek, heb ik besloten een en ander beknopt in een aanhangsel te berde te brengen.

Clichés en hun gebruik in het sociale en politieke leven hebben altijd al mijn belangstelling en nieuwsgierigheid gewekt. Ik kon echter de onderhavige theorie pas formuleren, toen ik een kritische cultuuranalyse begon op te vatten als het verlengde van de ‘klassieke’ cultuursociologie en vooral ook nadat ik clichés begon te zien als verschijnselen die niet uitsluitend taalkundig van aard zijn. Gemeenplaatsen zijn niet alleen manieren van spreken, die zich welhaast dwangmatig aan onze alledaagse taal opdringen. Zij zijn evengoed manieren van denken, doen en voelen en lijken daarin erg op instituties. Dit punt komt nog uitvoerig ter sprake, maar het moet hier al genoemd worden, omdat de cultuursociologie in de eerste plaats een sociologie van instituties is en als zodanig het ideale interpretatiekader voor deze studie van de clichés vormt.

De woorden *cliché* en *gemeenplaats* zal ik afwisselend als synoniemen gebruiken, al heb ik een lichte voorkeur voor het eerste, aangezien het in zijn alledaagse connotatie iets minder specifiek op gesproken taal betrekking heeft.

Voor deze Nederlandse uitgave ben ik dank verschuldigd aan mijn

collega H.P.M. Adriaansens, niet in het minst vanwege zijn steeds sterker wordende steun in mijn eigen strijd tegen de tirannie der sociologische clichés. Mijn secretaresse, mevr. M. Houtepen, dank ik voor het persklaar maken van het manuscirpt.

Tilburg, zomer 1981.

> ‘One cannot avoid clichés, but one should not lead up to them.’
>
> *Evelyn Waugh*

Inleiding

De geografische kaarten van onze aarde hebben geen witte plekken meer. Ieder stuk van het aardoppervlak is intussen ontdekt en op kaart gebracht. Voor soortgelijke exploraties en ontdekkingen moeten we de aarde verlaten, de planeten onderzoeken en daar voorbij de kosmos binnendringen.

Is het denkbaar dat de ontdekking van de maatschappij[1] die geleid heeft tot de opkomst van de sociologie, intussen ook wel is voltooid en dat bijgevolg in deze discipline geen belangrijke theoretische verrassingen en ontwikkelingen meer te verwachten zijn? Is het denkbaar dat Marx' notie van een basis en een bovenbouw, Durkheims sociale feiten, Webers sociaal handelen gefundeerd in subjectieve betekenissen, Simmels vormen van maatschappelijk handelen, Pareto's leer van de residuen en derivaten, Meads notie van de symbolische interacties, Mertons manifeste en latente functies, Parsons' sociaal systeem, Mannheims onderscheiding tussen functionele en substantiële rationaliteit de belangrijkste theoretische continenten vormen op de sociologische kaart? Is het mogelijk, met andere woorden, dat de opgave van de sociologische theorie-constructie, namelijk om de witte plekken in onze kennis van de sociaal-culturele werkelijkheid op te vullen in feite voltooid is en dat bijgevolg verdere theoretische ontwikkelingen in deze discipline slechts zullen bestaan uit relatief kleine aanpassingen en toevoegingen - ontdekkingen, als het ware, van een aantal kleine, tamelijk onbelangrijke hoekjes van het sociale leven? Zou van nu af aan sociologische theorie slechts bestaan uit een eindeloze reeks variaties op dezelfde thema's en vooral ook uit talloze herhalingen? Zijn nieuwe, opwindende ontdekkingen op theoretisch gebied, vergelijkbaar met die van bijvoorbeeld Marx, Durkheim en Freud, nog te verwachten in de sociale wetenschappen en in de menswetenschappen in het algemeen? Is hier nog sprake van een gevoel van onwetendheid, een besef dat er nog dimensies en feiten zijn die we nog niet begrijpen en kennen, zoals het geval is in de moderne astrofysica waar gewerkt wordt met fascinerende, hypothetische begrippen als *pulsars, quasars* en *black holes*?

De virtuoos en veel schrijvende astronoom Isaac Asimov begint zijn boek *The Collapsing Universe: The Story of Black Holes* (1977) met de volgende kenmerkende, zij het ietwat overdreven woorden: ‘Sinds 1960 heeft het heelal een geheel nieuw gezicht gekregen. Het is opwindender, mysterieuzer, gewelddadiger en extremer geworden sinds onze kennis hieromtrent zich plotseling heeft uitgebreid. En het opwindendste, meest mysterieuze, gewelddadige en extreme verschijnsel van alles heeft de eenvoudigste, meest ordinaire kalme en milde naam - simpelweg “zwart gat”.’[2]

De ontdekking van het verschijnsel maatschappij, die ongeveer aan het einde van de Middeleeuwen begon en gedurende de modernisering gaandeweg in diepte en reikwijdte toenam, aanleiding gevend tot de opkomst van de sociologische discipline in de negentiende eeuw, kon natuurlijk niet zo spectaculair zijn als de recente ontdekkingen in de astrofysica. Maatschappij is voor de mens, wat water is voor de vis: het is moeilijk en het nam dan ook nogal wat tijd in beslag, om zich van dit ‘water’ bewust te worden, om schematische en rationele kennis omtrent dit ‘water’ te verwerven.[3] Toch heeft het er alle schijn van, dat de ontdekking en de daaruit voortvloeiende theoretische en empirische verklaringen en interpretaties van het verschijnsel maatschappij thans grotendeels voltooid zijn. De maatschappelijke werkelijkheid bergt ogenschijnlijk geen mysterieuze ‘zwarte gaten’ in zich en de sociologische kaart schijnt geen ‘witte plekken’ meer te kennen.

Indien het juist is, dat de verdere ontwikkeling van de sociaal-culturele wetenschappen belangrijke verrassingen zal ontberen, mogen we aannemen dat de sociaal-culturele werkelijkheid zelf haar loop heeft gehad en relatief onveranderlijk en stabiel zal blijven. Immers, de sociaal-culturele wetenschappen vinden hun ontstaansgrond en voedingsbodem in deze werkelijkheid. Is het te fantastisch de Westerse gemoderniseerde beschaving te beschouwen als een groot verzamelbekken van culturele mogelijkheden die inmiddels alle tot werkelijkheid zijn gekomen en theoretisch verklaard zijn? Is het niet mogelijk om, als in een gedachte-experiment, de moderne beschaving met een computer-programma te vergelijken, waarvan de variabelen inmiddels zijn uitgedraaid - verwerkelijkt in het sociaal-culturele leven, geregistreerd en geanalyseerd in de sociaal-culturele wetenschappen?[4] In een dergelijke staat van entropie produceert een cultuur niet langer nieuwe, krachtige thema's en stijlen. Integendeel, zij kwijnt voort in zich herhalende neo-bewegingen die van verbeeldingskracht verstoken zijn: neo-naturalisme, neo-evolutionisme, neo-primitivisme, neo-klassicisme, neo-romantiek, neo-marxisme, neo-hegelianisme, neo-freudianisme, enz.[5] Kan in een dergelijke toestand de literatuur nog een roman, de muziek een symfonie, de beeldende kunst een sculptuur of schilderij, de sociale wetenschap een alge-

mene theorie produceren zonder clichés? Om ons tot het laatste te beperken, worden hedentendage de sociaal-culturele wetenschappen in hun denkvormen en in hun thema's van onderzoek niet door en door gevormd door allerlei neo-bewegingen die allerlei clichés produceren? De sociologie bijvoorbeeld wordt sedert ongeveer 1960 gekenmerkt door een chaotische reeks van onderling concurrerende neo-bewegingen. In een gemeenschappelijke poging om een eind te maken aan de overheersing van het neo-positivisme, dat zo kenmerkend was voor het sociologisch onderzoek in de vijftiger jaren, wendden vele sociologen zich tot het Marxisme en het Freudianisme, tot de Fenomenologie en het Existentialisme en sedert ongeveer 1970 tot Wittgensteins merk van de analytische filosofie. Over het algemeen was echter het resultaat van dit alles, dat de neo-positivistische clichés uit de vijftiger jaren werden vervangen door clichés van een andere methodologische overtuiging zonder echter een werkelijk nieuw perspectief te bieden. In wezen was er geen sprake van belangrijke theoretische ontdekkingen, die vergelijkbaar zouden zijn met die van Marx, Freud, Durkheim, Weber of Simmel. Arnold Gehlen wees er al geruime tijd geleden op, dat theoretische ontdekkingen tegenwoordig inderdaad niet langer mogelijk zijn.[6] Darwinisme, Marxisme en Freudianisme waren volgens hem de laatste grote theoretische 'kristallisaties' en verdere theoretische ontwikkelingen zouden slechts kunnen bestaan uit relatief kleine aanpassingen aan en variaties op deze kristallisaties. We leven nu eenmaal, zei Gehlen, in een periode van een *post-histoire*, die voor ons geen grote verrassingen meer in petto heeft. Als Gehlen gelijk heeft - en het heeft zin de mogelijkheid van zijn gelijk niet bij voorbaat uit te sluiten - dan herhalen we op dit moment slechts oude methoden en procedures, vervolgen we oude doelstellingen, en ontwikkelen we oude thema's. Zij lijken steeds weer nieuw, omdat ons moderne bewustzijn zo onhistorisch is geworden. Wij moderne mensen hebben een slecht geheugen en daarom herhalen we oude ideeën en noties zonder er ons van bewust te zijn, hoe versleten en afgezaagd zij eigenlijk zijn.

Degenen onder ons, die nog wel in staat zijn een besef van tijd en traditie te handhaven en die zich in historisch bewustzijn oefenen, lopen dan ook de grote kans voortdurend te lijden aan een gevoel van *déjà vu* - een besef overigens dat vroeger het min of meer exclusieve recht was van de oudere leden van de samenleving en dat tegenwoordig onvermijdelijk aandoet als arrogant relativisme en cynisme. Vilfredo Pareto, deze ietwat vreemde en daarom ook fascinerende econoom en socioloog, bezat een dergelijk relativerend historisch bewustzijn: niet geheel zonder verbetenheid en ook wel met de nodige *Schadenfreude* beschreef hij al dan niet wetenschappelijke theorieën en theorietjes, als 'derivaten', die hij weer beschouwde als evenzovele tamelijk on-

originele rationalisaties van irrationele 'residuen'. Wat in het Duits plechtstatig aangeduid wordt met *Geistesgeschichte*, zag Pareto als een rariteitenkabinet van talloze clichés. Anders dan Gehlen, die overigens grote bewondering voor hem koesterde, plaatste Pareto zijn schema van 'residuen' en 'derivaten' niet in het historische kader van de modernisering. Volgens hem was die hele keten van clichés, die hij aanduidde met 'derivaten', onderdeel van de *condition humaine*.

Een ander, meer recent voorbeeld is Pitirim Sorokin. In al zijn geschriften wordt het duidelijk, dat hij er behagen in schepte om iedere sociaal-wetenschappelijke 'ontdekking' uit zijn dagen te confronteren met de wijsheid van zijn *déjà vu*. Met de nodige virtuositeit en eruditie toonde hij dan aan, dat een dergelijke theorie al veel eerder door een ander was ontwikkeld en niet zelden voegde hij er aan toe, dat deze eerdere versie beduidend beter was.

In de geschiedenis van het sociaal-culturele denken zijn lieden als Gehlen, Pareto en Sorokin natuurlijk steeds bijzonder irritant en ontgoochelend geweest. Zij zullen zeker niet gemakkelijk aanleiding geven tot de creatie van clichés producerende neo-bewegingen. Intussen moeten wij ons natuurlijk wel realiseren, dat dergelijke nogal pessimistische, zo niet cynische analysen nu ook niet bepaald nieuw en origineel waren. De filosofie en bijbehorende mentaliteit van het *déjà vu* is eigenlijk net zo oud als Prediker[7] en wetenschappelijk gezien blijven zij op zijn zachtst gezegd twijfelachtig. De notie van een beschaving als een programma, dat geladen is met culturele mogelijkheden welke geleidelijk tot werkelijkheid komen en vervolgens hun weerstandsvermogen en kracht verliezen, om uiteindelijk tot clichés te verworden, is natuurlijk niet veel meer dan een variant van de oude organicistische metafoor van culturen als levenscycli: zij worden geboren, groeien op, hebben een krachtige jeugd en vruchtbare volwassenheid, worden oud en sterven tenslotte af. Dergelijke metaforen staan meestal in dienst van versleten filosofieën over een veronderstelde ondergang van het avondland.

En toch, indien men de nog steeds inspirerende, sociaal-wetenschappelijke ontdekkingen van vroeger (Marx, Durkheim, Weber, Simmel, enz.) vergelijkt met de vele neo-bewegingen in de hedendaagse sociologie en met de eindeloze herhalingen van de zogeheten 'klassieke' theorieën in de leerboeken van vandaag, indien men bovendien de meest besproken sociologische thema's van vandaag vergelijkt met de intellectueel opwindende raadsels, die nog om een oplossing vragen in disciplines als de biochemie en de astrofysica, dan ontkomt men toch moeilijk aan de conclusie dat één van de volgende twee mogelijkheden het geval moeten zijn: óf hedendaagse sociologen zijn onintelligent en verstoken van verbeeldingskracht, óf alle belangrijke ontdekkingen, die ten aanzien van de sociaal-culturele werkelijkheid gemaakt kunnen worden, zijn reeds

gemaakt en zijn reeds theoretisch geregistreerd en geanalyseerd. Mijn cynisme gaat niet zo ver, dat ik zou aannemen dat beide mogelijkheden tegelijkertijd het geval zouden zijn. Er is reden genoeg voor sociologen om eigen doen en laten te bekritiseren, maar de hedendaagse verstarring in de sociologie[8] is allerminst een geïsoleerd, cultureel verschijnsel. Integendeel, indien ik waarneem dat ook andere culturele sectoren, zoals de beeldende kunsten, de literatuur en de muziek, tegenwoordig in de greep zijn van elkaar snel afwisselende neo-bewegingen en hun epigonen, dan ben ik geneigd de huidige verstarring van de sociologie (alsook van de andere sociale wetenschappen) niet uitsluitend uit te leggen in termen van intellectuele tekortkomingen bij de sociologen, doch eerder in termen van een veel algemenere en fundamentelere culturele entropie. Op dat moment wordt het probleem een cultuursociologisch probleem![9]

Nu is er, voorzover ik kan nagaan, geen geschikte methode om het probleem van culturele entropie op directe wijze, wetenschappelijk te analyseren. Maar al te gemakkelijk raakt men in metafysische veronderstellingen en nogal oudbakken theorieën van cultureel-pessimistische aard verstrikt. In dit boek wil ik dit probleem van culturele entropie dan ook op een meer indirecte en ook wat voorzichtiger wijze aanpakken door mij te beperken tot een specifiek fenomeen: de sociale en politieke functies van clichés in volledig gemoderniseerde samenlevingen. Ik kan natuurlijk niet het bestaan van culturele entropie empirisch bewijzen, maar de speculatieve gedachte van een dergelijke entropie heeft toch wel richting gegeven aan mijn belangstelling voor het cliché als een sociologisch verschijnsel in de moderne samenleving. Ik vind het een zaak van methodologische eerlijkheid om deze metafysische troef meteen aan het begin van dit boek op tafel te leggen.

Nadat het cliché cultuursociologisch omschreven en gedefinieerd is als een overstijgen van betekenis door functie, wil ik aantonen hoe de modernisering (een verzamelwoord voor processen als industrialisering, urbanisering, secularisering, opkomst van kapitalisme en bureaucratie, enz.[10]) het gebruik van clichés in spreken, denken, voelen, willen en handelen sterk bevordert. Terzelfdertijd zal echter worden gesteld dat clichés een wezenlijk bestanddeel vormen van het moderne bewustzijn en daarom moderniteit (een begrip dat verwijst naar het ethos van een gemoderniseerde samenleving) bevorderen.[11] Hopelijk zal een dergelijke cultuursociologische analyse van clichés een aantal tot nu toe verborgen dimensies van de modernisering en de moderniteit blootleggen.

In de beschavingsgeschiedenis van de mens kunnen we twee sociaal-culturele configuraties onderscheiden, die het functioneren van clichés sterk hebben bevorderd. Voordat het proces van de modernisering inzette, treffen we een dergelijke ‘clichégene’ configuratie aan, wanneer in een

samenleving godsdienst en religieuze wereldverklaringen volledig aan de magie en aan magische manipulaties onderworpen zijn. Dit punt zal later nog uitvoeriger besproken worden. De tweede 'clichégene' configuratie kan in volop gemoderniseerde samenlevingen gevonden worden, waarin om allerlei nog te bespreken redenen 'betekenis' steeds meer verdrongen wordt door 'functie'. In beide configuraties, waarvan vooral de tweede in dit boek centraal zal staan, hebben mensen de neiging in clichés te denken, voelen en handelen. In hun spreken, zowel in de dagelijkse conversaties als in de diverse (mythische dan wel wetenschappelijke) werkelijkheids-interpretaties, in hun creatieve activiteiten, zoals kunst, literatuur en muziek, alsook in diverse activiteiten die met beleid of politiek te maken hebben (van 'primitieve' oorlogsvoeringen tot 'moderne' diplomatie) volgen zij routine-paden en traditionele patronen. Dat wil zeggen, zij worden als het ware door clichés *gevormd* en deze clichés houden het bewustzijn van het individu stevig in de greep.

In beide configuraties zijn de clichés voor de desbetreffende individuen vanzelfsprekendheden. Zij werden van generatie op generatie overgeleverd (traditie) en verkregen in het socialiseringsproces een natuurlijk en normaal karakter. Hoe oppervlakkig zij vaak ook lijken te zijn, clichés zijn doorgaans diep verankerd in het bewustzijn van de mens waar zij, zoals we nog zullen zien, hun werk kunnen verrichten zonder gestoord te worden door mogelijkerwijs relativerende reflecties en bedenkingen.

Over het algemeen zijn mensen erg gevoelig voor iedere vorm van kritiek of relativering van hun clichés. Vaak lijkt het erop, alsof dergelijke kritiek en relativering diep in het emotionele leven snijden. De moderne wetenschapper, om maar een voorbeeld te noemen, bewaakt de axioma's en leerstellingen van zijn paradigma even angstvallig als de voor-moderne priester zijn religieuze doctrines die hij voor relativering tracht te behoeden, of als de voor-moderne magiër zijn geheime formules die hij geheim tracht te houden - dit overigens niettegenstaande het doorluchte wetenschappelijke principe van de falsificatie. Inderdaad, het door elkaar schudden van de clichés van een samenleving is een even riskante bezigheid als het omverwerpen van haar instituties. Samenlevingen die het pad van modernisering volgen - en welhaast alle samenlevingen op aarde zullen vroeger of later dit pad moeten volgen - zullen noodzakelijkerwijs 'clichégeen' worden. Er bestaat, zoals ik in hoofdstuk 2 uiteen zal zetten, een wederzijdse attractie - een *Wahlverwandtschaft* - tussen moderniteit enerzijds en de tirannieke heerschappij van clichés anderzijds. Het dagelijkse spreken, om alvast een voorbeeld te geven, dreigt steeds meer aan betekenisinhoud in te boeten, wanneer een samenleving moderniseert. Bijgevolg verleert men in toenemende mate de kunst van het converseren. De moderne mens is een virtuoos in het babbelen ge-

worden, zoals tijdens visites en op feestjes vaak duidelijk is waar te nemen. De televisie toont ons zogeheten ‘praat-shows’, waarin mensen over beuzelarijen - bovenal zichzelf - praten en in vergaderende gremia circuleren tegenwoordig ‘praatpapieren’.

Evenzo is de kunst van het brieven schrijven tijdens het moderniseringsproces snel tenonder gegaan, waarbij de ontwikkelingen van de telecommunicatie natuurlijk een beslissende rol hebben gespeeld: liever dan de tijd uit te trekken voor het zorgvuldig componeren van een brief, neemt de moderne mens de telefoon op en babbelt. In dit gebabbel is er natuurlijk voor reflectie weinig ruimte: de taal wordt gemakzuchtig aangepast aan versleten denkpatronen en uitdrukkingswijzen; hetzelfde gebeurt met de bijbehorende gedachten en emoties. Dit heeft natuurlijk een voordeel: het maakt onze communicatie efficiënt en gemakkelijk (d.w.z. pre-reflexief) te begrijpen.

En inderdaad, het meest opmerkelijke van clichés is hun vermogen om reflecties te passeren en zodoende onbewust op de geest en het gemoed in te werken. Daarmee worden allerlei mogelijke relativeringen buitengesloten. Wanneer wij over een bepaalde uitspraak nadenken, zullen we bij onszelf overleggen, wat zijn betekenis wel mag zijn en zullen we de waarde van de uitspraak proberen af te wegen. Een dergelijke reflectie houdt natuurlijk een element van relativering in, want de betekenis van de uitspraak wordt niet langer op het eerste gezicht geaccepteerd en voor vanzelfsprekend aangenomen. Clichés nu zijn in staat om deze relativering te vermijden, als het ware te omzeilen. Door clichés domweg te herhalen worden geest en gemoed als vanzelf in een bepaalde richting geduwd, zonder dat het desbetreffende individu dit beseft. Dit effect wordt nog versterkt door het feit dat clichés bijna even aanstekelijk zijn als lachen. Juist omdat in beide gevallen de reflectie wordt uitgeschakeld, worden lachen en clichés gemakkelijk nagedaan, geïmiteerd. Toch hebben clichés, zoals we nog zullen zien, invloed op de geest. Zij beïnvloeden mensen op het niveau van houdingen en drijven hen in een bepaalde mentale en emotionele richting. Juist daarom worden clichés zo vaak gebruikt in de politiek en in de handel (vgl. politieke en commerciële slogans). Zoals zo vaak het geval is wanneer men een fenomeen ontdekt dat tevoren voor vanzelfsprekend werd aangenomen, lijkt het cliché als men er nader bij stil staat wel alomtegenwoordig in de moderne samenleving. Waar we ook zijn - in de huiskamer of op het bureau tijdens het werk, in de collegezaal van de universiteit, of in het ziekenhuis bij geboorte of dood, bij gevallen van huwelijk of echtscheiding - clichés schijnen gladjes over onze tongen te rollen, terwijl zij vorm schijnen te geven aan onze gedachten en emoties, onze intenties en handelingen. Inderdaad, het lijkt er vaak op alsof we clichés even gemakkelijk uitwisselen als de munten van ons aan inflatie lijdende econo-

mische systeem. Zij worden gemakkelijk gemaakt en gemakkelijk uitgegeven en zij zijn in grote voorraden voorradig. Fowler, de scherpzinnige Engelse taalkundige, had gelijk toen hij clichés omschreef als 'convenient reach-me-downs', gemakkelijke confectiepakken die direct van de haak genomen en gedachteloos gebruikt kunnen worden, wanneer we ze maar nodig hebben.[12]

Dit boek probeert een sociologische theorie van het cliché te ontwikkelen. Wellicht is een dergelijke onderneming nog de enig overgebleven kans om sociologisch wraak te nemen op de tirannie, waarmee clichés bewustzijn en maatschappij in hun ban houden. Deze wraak kan evenwel uitsluitend bestaan uit een ontmaskering. Zoals we voortdurend zullen zien, mensen kunnen zich niet van clichés ontdoen, want zij hebben ze nodig voor hun dagelijkse handelingen en contacten en voor het functioneren van de maatschappij als geheel - net zo nodig als de instituties. Deze ambiguïteit loopt als een rode draad door de nu volgende discussie.

Eindnoten:

1 Vgl. Randall Collins and Michael Makowsky, *The Discovery of Society* (New York: Random House, 1972).
2 Isaac Asimov, *The Collapsing Universe* (London: Hutchinson, 1977), blz. 1. Een uitstekende bespreking van dit boek biedt Martin Gardner, 'The Holes in Black Holes', *New York Review of Books*, 24: 15 (29.09.77). Terecht zegt Gardner, dat het merendeel van de publieke belangstelling in astrofysische onderwerpen voortspruit uit metafysische verlangens en niet uit een echte interesse in wetenschap. Asimov speelt daar handig, zij het niet ondeskundig, op in.
3 Vgl. Collins, Makowsky, *a.w.*, blz. 4.
4 Max Schelers begrip *Geist* komt dicht in de buurt van een dergelijke kijk op cultuur. Zie zijn begrip 'Idealfaktoren'. Vgl. mijn inleiding tot de kennissociologie: *De Relativiteit van Kennis en Werkelijkheid* (Amsterdam: Boom Meppel, 1974), blz. 109 vv.
5 Mannheim besefte dit toen hij schreef: 'Het is daarom mogelijk, dat in een toekomstige wereld, waarin nooit iets nieuw is, waarin alles af is en ieder moment een herhaling van het verleden vormt, een toestand ontstaat, waarin het denken van alle ideologische en utopische elementen verstoken zal zijn'. *Ideology and Utopia* (1936), vert. door L. Wirth en E. Shils (New York: Harcourt, Brace & World, z.d.), blz. 262 (Nederlands van mij, A.Z.).
6 Arnold Gehlen, 'Ueber kulturelle Kristallisation', in: *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Berlin-Neuwied: Luchterhand Verlag, 1963), blz. 311-328. Voor zijn begrip 'post-histoire' zie zijn essay 'Ende der Geschichte?', in: *Einblicke* (Frankfurt a.M.: Klostermann Verlag, 1975), blz. 115-134.
7 In zijn bekende lezing *De nostri temporis studiorum ratione* merkte G. Vico al in 1709 op: 'Onze moderne natuurkundigen doen mij aan bepaalde individuen denken, die van hun ouders een heerlijk landhuis hebben geërfd, dat werkelijk op het punt van gerief en luxe niets te wensen overlaat. Zij kunnen eigenlijk niets anders doen dan het meubilair heen en weer te schuiven, en middels minimale veranderingen wat versierselen aan te brengen of anderzins dingen wat te moderniseren.' *On the Study Methods of our Time*, vert. door E. Gianturco (New York: Bobbs-Merrill, 1965), blz. 21 (Nederlands van mij, A.Z.).
8 Zie mijn referaat 'Over verstarring in de sociologie', in: *Sociale Wetenschappen*, 24: 1 (1981), blz. 44-51.
9 Dit staat nogal in contrast met wat Weber schreef over de eeuwige jeugd van de historische (sociaal-culturele) wetenschappen, die veroorzaakt zou worden door het feit, dat leven, geschiedenis, cultuur zich altijd voortbewegen en eeuwig veranderen. Zie zijn 'Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis', *Gesammelte Aufsätze zur*

Wissenschaftslehre (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1968), blz. 184. In deze en dergelijke nogal romantische passages lijkt Weber enkele grondideeën van de zogenaamde *Lebensphilosophie* te volgen. Voor een neo-kantiaanse kritiek op dit soort filosofie, die ook Weber voor het overige leek af te wijzen: Heinrich Rickert, *Die Philosophie des Lebens*, 1920 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1922). Hij analyseert en bekritiseert in dit lezenswaardige boek allerlei wijsgerige modestromingen, die ook nu nog (of: weer) opgeld doen.

10 Modernisering kan tevens meer sociologisch omschreven worden als het dubbele proces van *a.* toenemende structurele differentiatie (Durkheim) en *b.* toenemende generalisatie van waarden en betekenissen (Weber). Zie daarvoor H.P.M. Adriaansens, A.C. Zijderveld, *Vrijwillig Initiatief en de Verzorgingsstaat* (Deventer: van Loghum Slaterus, 1981), o.a. hoofdstuk 1. In de onderhavige studie van clichés beperk ik mij tot de generalisatie van waarden en betekenissen.

11 Zie voor deze begrippen het Aanhangsel.

12 H.W. Fowler, *A Dictionary of Modern English Usage*, rev. ed. Sir E. Gowers (Oxford: Clarendon Press, 1977), blz. 91.

1. Clichés gedefinieerd
Betekenis overwoekerd door functie

Inleiding

Sedert de industriële revolutie in Engeland begon en het hele proces van modernisering vooral op technologisch gebied in de Verenigde Staten van Amerika haar sterkste impulsen ontving, is de Engelse taal de *lingua franca* van moderne samenlevingen geworden. Talloze Engelse woorden en begrippen - van het korte 'okay' tot en met het afgezaagde 'last but not least' - zijn als evenzovele stopwoorden in de niet-Angelsaksische landen doorgedrongen. Het Engels is in dit opzicht opvolger van het Frans, dat ook in vele Westerse talen zijn sporen heeft achtergelaten, als een herinnering aan een vroegere politieke overheersing en culturele dominantie. Toen bijvoorbeeld Europa nog niet werd beheerst door computers met hun *in*- en *output*, hun *soft* en *hard ware*, toen het politiek en cultureel nog voor-modern was, fungeerde het Frans als de internationale taal van de elites - de monarchieën en adellijke families, de hogere burgerij. Ook nu nog zijn er verschillende Franse woorden in onze taal achtergebleven, die niet of moeilijk in het Nederlandse vertaald kunnen worden: bourgeoisie, ordinair, vulgair, rendez-vous, enz. Zij zijn de taalkundige resten van een voorbijgegane tijd. Het woord *cliché*, adjectief en zelfstandig naamwoord, behoort tot deze categorie. Men zou het met het woord gemeenplaats kunnen vertalen, maar dan mist men de connotatie van het mechanisch reproduceren - een connotatie, zoals we nog zullen zien, die wezenlijk is.[1]

De oorspronkelijke betekenis van het woord cliché is technologisch van aard: 'plaat waarop door afgieten, stempelen, graveren of langs scheikundige weg het negatief beeld van iets is aangebracht, zodat daarvan afdrukken kunnen worden gemaakt', zegt de 'Grote Van Dale'.[2] Als zodanig stond dus het cliché, tezamen met de uitvinding van de typografie, aan de wieg van de modernisering. De *Oxford English Dictionary* geeft ook een fraaie omschrijving van deze oorspronkelijke betekenis van het woord cliché, dat naast *common-place* in het Engels onvertaald

wordt gebruikt: ‘a cast obtained by letting a matrix fall face downward upon a surface of molten metal on the point of cooling, called in English type-foundries “dabbing”.’[3] Uiteraard werd het woord later ook gebezigd in de fotografie als synoniem voor ‘negatief’. In de drukkerswereld wordt naast cliché ook het woord ‘stereotyp’ gebruikt. In het dagelijkse verkeer wordt het woord vooral als metafoor gebruikt: ‘telkens overgenomen, altijd weer gebruikte en daardoor versleten, niet meer “sprekende” wending of figuur, gemeenplaats’ (‘Grote Van Dale’). In een enkel geval ook in predicatieve zin: ‘dat is cliché’. Het is opvallend dat de beroemde ‘Oxford Dictionary’ deze betekenis van het woord cliché alleen kort en inadequaat in het supplement weergeeft: ‘a sterotype expression, a common-place phrase’.[4] Veel uitgebreider is daarentegen *The Random House Dictionary of the English Language*. De omschrijving is zo raak, dat ik haar hier onverkort weergeef: ‘1. a trite, stereotyped expression; a sentence or phrase, usually expressing a popular or common thought or idea that has lost originality, ingenuity and impact by long overuse, as “sadder but wiser”, or “strong as an ox”. 2. (in art, literature, drama, etc.) a trite or hackneyed plot, character development, use of color, musical expression, etc. 3. (a) a sterotype or electrotype plate, (b) a reproduction made in a like manner. - adj. 4. trite; hackneyed, stereotyped; commonplace.’[5]

Zoals de oorspronkelijke betekenis van het woord aanduidt, trad het cliché de beschavingskring van het Westen binnen als een vroeg stuk industriële techniek, als een rationale techniek waarmee cultureel materiaal snel, massaal en goedkoop gereproduceerd kon worden. Illustraties, die voor de uitvinding van de boekdrukkunst voorzichtig en nauwgezet getekend of geschilderd moesten worden (vgl. de schitterende verluchtingen in middeleeuwse manuscripten), kon men nu snel en massaal reproduceren. De clichés kunnen ook gemakkelijk bewaard worden, zodat op ieder moment dat men de desbetreffende illustratie nodig heeft, deze snel en efficiënt afgedrukt kan worden. Dergelijke reprodukties zullen natuurlijk de charme en de betekenisvolle uniekheid van die handgeschilderde middeleeuwse verluchtingen missen, maar daar staat weer tegenover, dat ze op ieder moment gereproduceerd kunnen worden en dan talloze lezers ter beschikking staan. Dat wil zeggen - en dit is een *Leitmotiv* in dit boek - hoewel deze stereotype illustraties vergeleken bij die middeleeuwse verluchtingen aan karakter en zinvolle uniekheid hebben moeten inboeten, hebben zij juist in functionaliteit toegenomen. Zoals we in het verdere verloop van dit hoofdstuk zullen zien, is deze overwoekering van betekenis door functie ook essentieel voor de afgezaagde, overmatig gebruikte, stoffig geworden menselijke expressies, die we in metaforische zin aanduiden met het begrip cliché.

Een sociologische definitie

De sociologische definitie, die ik in deze paragraaf wil geven, heeft niet de pretentie de lezer te kunnen vertellen, wat een cliché 'eigenlijk' of 'in wezen' zou zijn. Een dergelijk essentialisme heeft, ben ik bang, weinig zin. De definitie tracht veeleer aan te geven, hoe men een verschijnsel, dat deel uitmaakt van onze alledaagse omgang en dat door het woordenboek 'cliché' wordt genoemd, *sociologisch* zou kunnen beschouwen en interpreteren. Wat dit verschijnsel 'wezenlijk' en 'in zichzelf' is, weet ik niet en kan ik waarschijnlijk ook niet weten. Maar ben ik mij eenmaal van het fenomeen cliché bewust en heb ik de lexicografische omschrijvingen, die ervoor in het woordenboek staan, gelezen, dan kan ik ook een poging wagen het sociologisch te definiëren en interpreteren.

Hoewel dit strikt genomen niet noodzakelijk is, helpt het wanneer we een verhandeling als de onderhavige beginnen met een definitie, die de belangrijkste sociologische kenmerken van het verschijnsel opsomt. Een dergelijke definitie probeert kort de 'sociologische essentie' van het cliché te formuleren. Zij is als het ware een bondige samenvatting van de sociologische kenmerken van het cliché. Dit is dan geen essentialisme, doch veeleer perspectivisme: het cliché wordt omschreven, gedefinieerd en geïnterpreteerd middels het perspectief van de sociologische discipline. De moeilijkheid is echter, dat er geen eenduidig perspectief binnen een uniforme sociologische discipline bestaat. Deze wordt juist gekenmerkt door verschillende benaderingswijzen, die ieder hun eigen licht op de werkelijkheid laten schijnen. Ik heb in deze studie een bepaalde benaderingswijze gekozen en moet eerst kort aangeven, wat deze is.

Over het algemeen werden de definitie en de daarmee verbonden theoretische overwegingen sterk beïnvloed door de sociale psychologie van George Herbert Mead - een eigenzinnig soort van sociale wetenschap, die later de naam 'Symbolisch Interactionisme' kreeg toebedeeld.[6] Ik heb hier voor dit perspectief gekozen, niet omdat ik een 'symbolisch interactionist' zou zijn, maar omdat ik ervan overtuigd ben dat Meads theorie van de sociale werkelijkheid een perspectief bevat, dat bij uitstek geschikt is om een verschijnsel als het cliché te definiëren en te duiden. We blijven daarbij overigens binnen het kader van wat wel de 'klassieke' sociologie genoemd wordt. Er is immers een opvallende convergentie tussen Meads notie van betekenisvolle, sociale interacties en Webers begrip van sociaal handelen gefundeerd in subjectieve betekenis-gevingen, zoals er ook overeenkomst bestaat tussen Meads begrip van de 'gegeneraliseerde ander' en Durkheims notie van een 'collectief bewustzijn/geweten'. De conceptuele verbinding tussen de Weberse en Durkheimse benadering van de werkelijkheid werd (overigens onbedoeld) door Mead gelegd, toen hij zijn theorema van het 'taking the role (atti-

tude) of the other' lanceerde. Immers, door het overnemen van de rol of houding van de 'gegeneraliseerde ander' worden individueel handelen en bewustzijn onlosmakelijk aan collectief handelen en bewustzijn gelieerd. Het resultaat is een sociaal-psychologische en sociologische theorie van interacties en instituties, die o.a. in het bekende boek van Peter L. Berger en Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (1967) werd uitgewerkt. Kortom, het theoretische en methodologische kader van dit boek bestaat dan ook niet zozeer uit het Amerikaanse 'Symbolic Interactionism', dan wel uit een aantal oorspronkelijke noties en begrippen van Mead welke werden verbonden met een aantal fundamentele leerstellingen uit de 'klassieke', Europese kennissociologie.[7]

Ik ben er mij tenvolle van bewust, dat het tamelijk schools is om met een min of meer formele definitie te beginnen, om vervolgens mijn theoretische argumenten op te bouwen. Niet zelden levert een dergelijke pedanterie slechts afgezaagde theorieën op. Maar terwijl ik aan het manuscript van dit boek werkte, moest ik steeds weer ervaren, hoe gecompliceerd het verschijnsel dat ik hier wil begrijpen en interpreteren, eigenlijk wel is en hoe gemakkelijk men in vage en mistige abstracties kan afdrijven. Een definitie kan bij het geordend en helder ontwikkelen van de argumentatie behulpzaam zijn, maar de structuur die een dergelijke definitie aan de observaties en interpretaties oplegt, kan ook gemakkelijk tot een soort dwangbuis worden, die het moeilijk maakt om theoretisch te manoeuvreren. Mits men dit laatste voor ogen houdt, is het bij een onderwerp als het onderhavige toch wel zinvol om met een definitie te starten, want deze kan als gids functioneren en aldus de theoreticus op de weg helpen houden. Met dit voor ogen construeerde ik de volgende definitie:

> Een cliché is een traditionele vorm van menselijke expressie (in woorden, gedachten, emoties, gebaren en handelingen), welke tengevolge van het feit dat het in het maatschappelijk leven steeds weer wordt gebruikt, zijn oorspronkelijke, vaak ingenieuze betekeniskracht heeft verloren. Hoewel het daarom niet meer in staat is aan menselijke communicatie en sociale interacties betekenis te verlenen, functioneert het maatschappelijk, want het stimuleert gedrag, terwijl het tegelijkertijd iedere reflectie over de betekenis vermijdt.
> Kort samengevat: De sociologische essentie van een cliché bestaat uit het feit, dat oorspronkelijke betekenissen plaats hebben moeten maken voor maatschappelijke functies. Deze verschuiving van betekenis naar functie wordt veroorzaakt door het herhaaldelijk gebruik en versterkt door het vermijden van reflectie.

We zullen nu eerst punt voor punt de belangrijkste elementen van deze

definitie bespreken. De begrippen betekenis en functie worden apart behandeld in de volgende paragraaf, waar ook de dynamiek van het overstijgen van betekenis door functie besproken zal worden. Deze dynamiek komt vervolgens specifieker aan de orde in hoofdstuk 2 en is de spil van het hoofdargument van dit boek. De maatschappelijke functies, waarvan de definitie melding maakt, worden apart besproken in hoofdstuk 3.

1. De definitie spreekt van het cliché als een vorm van menselijke expressie, die tot de traditie zou behoren. Evenals het geval is met grappen en moppen, is het meestal erg moeilijk, zo niet onmogelijk, om vast te stellen, wanneer, waar en door wie een gemeenplaats aanvankelijk werd verzonnen. Strikt genomen worden gemeenplaatsen niet verzonnen of gemaakt; zij zijn geleidelijk door het herhaalde gebruik, soms over een tijdsspanne van diverse generaties, onderdeel geworden van een culturele traditie. Evenals de instituties, waarmee zij, zoals we nog zullen zien, zoveel gemeen hebben, verwerven clichés op deze manier een dwingende kracht over de individuen. Dit punt wordt nog nader besproken, maar we beperken ons nu eerst tot het formele en traditionele karakter van gemeenplaatsen.

Toen de inmiddels tot cliché geworden uitdrukking nog nieuw en origineel was, verhaalde zij op een spitsvondige en ingenieuze wijze de een of andere ervaring of waarneming. In de Engelse taal is Shakespeare altijd een rijke bron van clichés geweest en een aantal van hen is ook in andere talen doorgedrongen. Als de taalvirtuoos die hij was, formuleerde hij vele geestige en puntige uitspraken over menselijke wezens en maatschappelijke omstandigheden. Maar vanwege hun overmatige en langdurige gebruik zijn vele van hen allengs nogal afgezaagd en oudbakken geworden: ‘to be or not to be’, ‘method in madness’, ‘there is something rotten in the state of...’, enz. Toen Shakespeare hen construeerde (een zeldzaam voorbeeld van een aan te wijzen historische persoon, die ongewild de schepper van gemeenplaatsen was), hadden deze en dergelijke uitdrukkingen nog betekeniskracht. Zij waren als het ware de getuigen van een ingenieuze en spitsvondige kijk op de werkelijkheid, maar als wij hen vandaag gebruiken, hebben zij eigenlijk alle heuristische kracht en semantische pit verloren. Zij getuigen al lang niet meer van spitsvondigheid en originaliteit. Integendeel! En toch, zoals we later nog uitvoeriger zullen zien, functioneren zij wel degelijk in het alledaagse maatschappelijke verkeer.

Kortom, enigszins simplificerend kunnen we clichés zien als vaten, waarin oude ervaringen zijn opgeslagen. In zekere zin bevatten zij de ervaringen en waarnemingen van voorgaande generaties, die eens origineel en ingenieus waren, maar thans tengevolge van teveel en te lang

gebruik versleten en oudbakken zijn. Clichés bevatten de oud geworden wijsheden van voorgaande generaties - elementen van het collectieve bewustzijn van vroegere tijden. Deze wijsheid - geen cognitief geleerde wijsheid, doch ervaringswijsheid - vormt een geïnstitutionaliseerd onderdeel van de traditie en wordt middels de clichés van de ene generatie op de andere overgedragen. Deze wijsheid mag dan haar oorspronkelijke betekeniskracht en heuristische pit, alsmede haar vermogen ons te helpen de werkelijkheid beter te begrijpen, verloren hebben, zij zal ons desalniettemin toch op een meer functionele wijze te hulp komen: op clichématige wijze kan deze wijsheid van aleer ons helpen bewustzijn en gedrag te beïnvloeden en te stimuleren zonder de relativerende en storende invloed van de cognitieve reflectie.

2. De primaire connotatie van het woord ‘cliché’ is taalkundig: we verstaan onder gemeenplaats vooral een teveel gebruikt en dus versleten uitspraak of zin - een frase die zijn semantische pit, zijn zeggingskracht verloren heeft door zijn overmatig gebruik. Bijvoorbeeld, een frase als ‘the home is where the heart is’ klinkt voor iemand die de Engelse taal niet vloeiend beheerst nog wel aandoenlijk, maar voor Britten en Amerikanen is het intussen even clichématig als bij ons het ‘partir c'est mourir un peu’. Dit wil zeggen, het heeft door het veelvuldig gebruik al lang zijn semantische pit en betekeniskracht verloren en het is eigenlijk ietwat gênant als men dergelijke uitdrukkingen nog bezigt, met een air van orginaliteit - even gênant als het vertellen van een mop die iedereen al lang kent.

Maar clichés overschrijden deze taalkundige grenzen. Een zwijgend gebaar kan een cliché worden, zoals het Westeuropese handenschudden of de gewoonte onder Oosteuropese mannen om elkaar te omhelzen bij wijze van begroeting. Dergelijke gebaren moeten niet letterlijk genomen worden. In zekere zin betekent dat handenschudden of omhelzen niet veel. Zij zijn slechts functioneel in de dagelijkse routine van het maatschappelijk verkeer. Evenzo kunnen we tegenwoordig de wat meer gecompliceerde daad van studenten die een universiteitsgebouw bezetten, als een cliché beschouwen. De oorspronkelijke, expressieve en symbolische betekenis van deze daad, die in de zestiger jaren nog echte emoties en reflecties opriep, is inmiddels wat oudbakken en routinematig geworden. Vandaag wordt de aankondiging van een dergelijke bezetting in West-Europa en Noord-Amerika nogal laconiek ontvangen, niet zelden met een geeuwerig gevoel van *déjà vu*, zelfs door de massamedia, die een dergelijke bezetting zelden meer als voorpagina-nieuws behandelen. De daad kan zeker nog wel functioneel zijn voor degenen die haar organiseren, maar zij heeft haar oorspronkelijke symbolische lading en betekeniskracht verloren. Ook, om een ander voorbeeld van een niet-taal-

kundig cliché te geven, het is tegenwoordig erg moeilijk om de oorspronkelijke, ideologische sfeer en het daarbij horende enthousiasme van de vroegere arbeidersbeweging in een staking te restaureren. De daad van een industriestaking is in de Westerse wereld allang een cliché geworden en de toespraken van de vakbondsleiders tijdens een staking staan ook doorgaans bol van de gemeenplaatsen. Maar terwijl de staking veel van zijn oorspronkelijke symbolische kracht heeft ingeboet, heeft zij inmiddels veel gewonnen aan politieke functionaliteit. Een staking is nu een rationeel en legaal gearrangeerd middel in de handen van vakbondsleiders om de doeleinden van hun organisatie te verwerkelijken.

Dat wil zeggen, clichés bestaan niet uitsluitend uit woorden, uitspraken, frasen en slogans, maar ook uit gebaren (het functionele handen-schudden bij een begroeting) en uit specifieke daden (een bezetting, een staking). Het wezenlijke en gemeenschappelijke element in al deze gevallen is de overgang van symbolische betekenis en semantisch kracht naar sociale en/of politieke functionaliteit - betekenis die overstegen, zoniet overwoekerd wordt door functie.

3. Juist vanwege hun oorspronkelijk expressieve en symbolische karakter zullen gemeenplaatsen in beeldende kunst, literatuur en muziek voorkomen. Op het toneel bijvoorbeeld is de Romeo-en-Julia *plot* allang een cliché geworden, die dankbaar door de film is overgenomen. Een karakter-rol als de tragische grappenmaker - de held uit *Rigoletto* bijvoorbeeld of de droevige clown door Chaplin verbeeld - is eveneens veranderd tot een meestal nogal sentimentele gemeenplaats. Over het algemeen hebben dergelijke esthethische clichés tot doel het publiek in staat te stellen om artistieke produkten gemakkelijk, snel en reflectie-loos te consumeren en verteren. Alle romans van Hedwig Courts-Mahler bijvoorbeeld bevatten clichématige *plots*, karakters, emoties en gedachten. Evenzo had het eens zo populaire *Warschau Concert*, dat bewust werd samengesteld uit Rachmaninov en Tsjaikowski clichés, tot doel probleemloos muziek te doen genieten, hetgeen uiteraard economische winst zou moeten opleveren. Wanneer beeldende kunst, muziek en literatuur overwoekerd wordt door clichés met als oogmerk commercieel voordelige produkten te presenteren, die gemakkelijk geconsumeerd kunnen worden, spreken we van *kitsch*. (In het volgende hoofdstuk zullen we zien dat deze observatie ook omgekeerd kan worden: in een samenleving die economisch gefundeerd is op commercialisering en massa-consumptie zullen de kunsten onder zware druk gezet worden om clichés en kitsch te produceren.)

4. Gemeenplaatsen kunnen gemakkelijk geconsumeerd worden, omdat zij geen cognitieve reflectie vereisen. Men hoeft er, om zo te zeggen, zijn

hoofd niet bij te houden. In de Inleiding werd al gezegd, dat dit kenmerk van gemeenplaatsen voor de gehele argumentatie in dit boek van groot belang is. Het is de spil van de functionaliteit van clichés. Dit punt komt later nog uitvoeriger ter sprake, maar moet hier toch alvast kort vermeld worden.

De meeste clichés zijn in staat om spreken en gedrag uit te lokken als ware er sprake van een behavioristisch prikkel-reactie mechanisme. In het spreken bijvoorbeeld wordt een gemeenplaats gemakkelijk en zonder de tussenkomst van enigerlei gedachte overgenomen, zo niet nageaapt - net zoals men bewust eigen tong moet bewaken, wanneer men met een stotteraar converseert. Of, om nog een andere vergelijking aan te voeren, gemeenplaatsen zijn doorgaans even aanstekelijk als lachen. In al deze gevallen blijven de cognitieve reflecties als het ware op de achtergrond van de interactie staan. Maar de gemeenplaatsen zelf blijven allerminst op de achtergrond: zij liggen als het ware voor op de tong, klaar om gebruikt te worden. Er zijn alleen maar bepaalde woorden voor nodig om hen uit te lokken. Dit is bijvoorbeeld sterk het geval, zoals Fowler waarnam, met bepaalde adjectieven die welhaast automatisch aan bepaalde substantiva worden gehecht. Een winter is al heel gauw ‘bar’, het regenweer ‘bar en boos’, een diepe snijwond ‘gapend’, een wens ‘lang gekoesterd’, een moord ‘lafhartig’, een overwinning ‘glorieus’, enz.[8]

Terecht spreekt Fowler hier van ‘geassocieerde reflexen’. Toch moeten we nog wat dieper graven. Juist door het herhaalde gebruik in het maatschappelijk verkeer zullen mensen niet zo erg nadenken over de precieze betekenis van hun clichés. Toch horen en gebruiken zij hen in hun dagelijkse contacten met anderen. Op deze onopvallende manier zijn gemeenplaatsen in staat om in het menselijk bewustzijn op het niveau van de houdingen binnen te dringen, en gedrag te beïnvloeden, terwijl tegelijkertijd mogelijke relativeringen buitengesloten worden, niet in de laatste plaats omdat cognitieve reflecties over de betekenisinhoud vermeden worden.

Aldus brengen gemeenplaatsen mensen in een bepaalde stemming. Zij modelleren de mentaliteit en houding van de cliché-gebruiker en maken hem klaar om in een bepaalde richting te spreken, te denken, en te handelen. Deze richting wordt door de clichés zelf niet duidelijk aangegeven, want daarvoor is juist hun inhoud te onbelangrijk. De richting waarheen de clichés wijzen, wordt door de wijdere semantische context verschaft. Wanneer een politicus bijvoorbeeld voortdurend spreekt over zijn en onze ‘democratische plichten’, dan wordt de gemeenplaats ‘democratisch’ gebruikt om onze politieke neigingen en houdingen te modelleren in de richting van de partij en het partijprogramma van deze politicus. Aangezien maar weinigen van ons bewust niet-democratisch

willen zijn, zullen we geneigd zijn de plichten, die deze politicus ons aan wil praten, ook te aanvaarden als ‘goed’, ‘positief’ of ‘noodzakelijk’.

Op dezelfde wijze fungeren natuurlijk clichés als ‘een godgegeven recht’, ‘vrijheid’, ‘orde’, ‘de natie’, enz. De individuele leden van het gehoor van de sprekende politicus worden niet geacht reflexief na te denken over de precieze betekenis van deze begrippen. Zij worden steeds maar weer gebruikt en het is de bedoeling, dat op deze wijze de politieke houdingen en neigingen bij de stemmers in een bepaalde politieke richting gevormd, gekneed en gemanipuleerd zullen worden.

Commerciële en religieuze clichés functioneren op precies dezelfde wijze. Het gaat hier inderdaad om een soort van hersenspoeling en om succesvol te kunnen zijn moet een soort van primitief behaviorisme worden toegepast: de gemeenplaats als prikkel moet steeds maar weer herhaald worden om uiteindelijk de gedachteloze, mechanische reactie te bereiken, die men wilde uitlokken. Gemeenplaatsen hebben veel weg van voedsel, dat gemakkelijk ingeslikt en verteerd kan worden, als het ware zonder veel te kauwen.

Kortom, clichés zijn niet langer symbolen, maar zijn door te intensief gebruik tot signalen geworden, die spreken en gedrag uitlokken alsof zij reflexen zouden zijn. Deze reflexen prepareren de stemming en de houding van mensen. Wanneer in een lange rede of voordracht de spreker zegt: ‘en dan - last but not least -...’ wordt niet verwacht dat iemand onder zijn gehoor zal denken, laat staan hardop vragen: ‘indien niet het minst waarom dan niet het eerst?’. In feite zegt dit cliché niet wat het zegt. Het is veeleer een afgezaagde uitdrukking, die aangeeft dat de toespraak tot haar lang verbeide einde komt. Wellicht zat deze rede vol ideeën en heeft het publiek geprobeerd hun betekenis te doorgronden. De gesproken woorden waren in dat geval betekenisvolle symbolen. Maar de woorden ‘last but not least’ bezitten nauwelijk nog een semantische inhoud, die in reflectie afgewogen zou kunnen worden. Veeleer fungeren zij als een signaal, dat op een nogal fantasieloze wijze aankondigt, dat het einde in zicht is. Niet zelden wordt dit cliché ook gebruikt als een laatste poging de aandacht van het publiek vast te houden. De reactie die wordt uitgelokt, is dan dikwijls een zachte zucht van verlichting.

5. Aangezien hun betekenis onbelangrijk is, bestaan clichés vaak uit erg korte tussenwerpselen of uit lichamelijke gebaren en korte keelgeluiden. Eén van de clichés uit de Engelse taal die het meest aan semantische inflatie onderhevig is geweest, is de interjectie ‘you know’, dat werkelijk te pas en te onpas wordt gebruikt. Letterlijk genomen hebben deze twee woordjes een duidelijke betekenis, maar in het alledaagse gebruik - niet zelden in elke tweede zin - betekenen zij helemaal niets. Eigen-

lijk zijn zij zo betekenisloos geworden, dat zij in termen van clichés grensgevallen vormen: voor veel sprekers fungeren zij als substituut voor stotteren. In ieder geval is het duidelijk dat een antwoord in de zin van ‘nee, ik weet het niet’, of ‘ja, ik weet het’, totaal overbodig, zo niet misplaatst is. Dit cliché heeft de bedoeling om in de aangesprokene het gevoel op te wekken dat hij het met de spreker eens zou moeten zijn - een soort van onbewuste poging consensus tot stand te brengen. Wanneer het ‘you know’ maar vaak genoeg herhaald wordt, zonodig begeleid door bepaalde gelaatsuitdrukkingen en gebaren, krijgt de relativerende gedachte ‘ik weet niet zo zeker, of hij wel gelijk heeft’ nauwelijks kans om op te komen. Op onopvallende wijze wordt de aangesprokene gedwongen de spreker te volgen.

Het Nederlandse equivalent voor het Engelse ‘you know’ is het korte, overmatig veel gebruikte woordje ‘dus’. De lexicografische betekenis van dit voegwoord is ‘blijkens het voorgaande’, maar allengs heeft het in de spreektaal deze betekenis verloren en is er een expletieve functie voor in de plaats getreden.[9] Het suggereert dan een stelligheid en zekerheid, die geen tegenspraak gedogen. Terzelfdertijd wordt vaak de indruk gewekt, dat het voor veel sprekers als een soort van stotteren fungeert - even betekenisloos als het keelgeluid ‘eh’. Daarmee vergelijkbaar zijn ook veelvuldig gebruikte tussenvoegsels als ‘eigenlijk’ en ‘eigenlijk een beetje’, waarmee stelligheid in een valse bescheidenheid wordt verpakt: niet ‘ik vind’, maar ‘ik vind eigenlijk een beetje dat...’.

Veel van deze tussenvoegsels zijn emotioneel neutraal: ‘overigens’, ‘voorzover ik weet’, ‘ergens’ (als in ‘ergens vind ik eigenlijk, dat...’). Ze rollen gemakkelijk over de tong en dringen in de oren van de toehoorders even gemakkelijk binnen. Er zijn echter ook tussenvoegsels, die meer emotioneel geladen zijn: ‘mijn god-nog-an-toe’ (dat letterlijk genomen geen betekenisinhoud heeft), of ‘asjemenou’. Wellicht zenden dit soort kreten berichten uit, die tot een soort van ‘meta-taal’[10] behoren, waarin dingen worden uitgedrukt, die voor het overige in het onbewuste opgesloten blijven - te vergelijken als het ware met de dromen, die de censor van het bewuste slinks passeren. Hoe dan ook, deze tussenvoegsels blijven semantisch mager, bevatten erg weinig betekenis, maar beïnvloeden mensen op het niveau van de houdingen, op het attitudinale vlak. Ze creëren een stemming, zij kneden een mentaliteit, en omdat ze steeds maar weer in de dagelijkse omgang gebruikt worden, zijn mensen zich van hen nauwelijks bewust, hetgeen weer hun functionaliteit bevordert. In dat opzicht dragen zij alle kenmerken van clichés.

6. Clichés en slogans hebben veel gemeen. Toch zijn zij niet in alle gevallen identiek. Een slogan is een pakkende frase of gezegde, waarmee mensen gemobiliseerd moeten worden om een bepaald produkt te

kopen, voor een bepaald politiek programma te stemmen, of in de één of andere wereldbeschouwing of ideologie te geloven. Clichés hebben tenvolle deel aan deze mobiliserende functie, maar worden toch primair gekenmerkt door het feit, dat zij een oorspronkelijk aanwezige originaliteit, een oorspronkelijke semantische kracht en pit verloren hebben, doordat zij in het alledaagse leven steeds maar weer gebruikt werden. Bijgevolg zijn clichés ook niet meer pakkend. Muzapher Sherif heeft eens gesuggereerd, dat juist slogans soms in staat zijn om vastgeroeste stereotypen weer nieuw leven in te blazen.[11] Dat wil zeggen, in sommige gevallen kunnen slogans bewust ontwikkeld worden om de oorspronkelijke betekenis en originaliteit van versleten clichés weer op te vijzelen.

Natuurlijk kunnen omgekeerd slogans tot clichés uitgroeien, als zij maar vaak genoeg herhaald worden en aldus het slachtoffer van betekenis-inflatie worden. ‘Beter rood dan dood’ (of omgekeerd) is daarvan een goed voorbeeld: het heeft alleen nog maar een agitatorische functie.

Ik moet nog wijzen op een verschil tussen clichés en slogans, dat sociologisch van belang is. Terwijl clichés te vergelijken zijn met de munten van een inflatoir monetair systeem, voortdurend en gedachteloos uitgewisseld in het dagelijkse sociale verkeer, gaat deze vergelijking in het geval van slogans niet zo goed op. De pakkende frasen uit televisieadvertenties bijvoorbeeld, waaraan de kijkers geregeld worden blootgesteld, worden in het dagelijkse sociale verkeer nauwelijks gebruikt. Over het algemeen worden niet alleen de commerciële, maar ook de politieke en religieuze slogans zelden onderdeel van het dagelijkse semantische wisselgeld. Als dit toch gebeurt - zoals in Amerika een tijd lang het geval was met de bekende Kennedy-frase ‘Don't ask what America can do for you, ask what you can do for America’, herhaald *ad nauseam* ver buiten de politieke arena - dan verandert een slogan inderdaad in een cliché.

7. We moeten nu onze aandacht op een geheel ander kenmerk van gemeenplaatsen richten. Binnen de taal en het sociale gedrag in het algemeen kunnen clichés als afzonderlijke grootheden betrekkelijk gemakkelijk afgezonderd en apart gezet worden. Dat wil zeggen, zij zijn onderhevig aan wat wel genoemd wordt ‘reïficatie’ - zij hebben de neiging tot objectieve dingen uit te groeien. Zoals we al eerder zagen, kunnen clichés gezien worden als vaten, waarin de ervaringen van vorige generaties liggen opgeslagen. Dit feit kan door de dimensie van reïficatie nader toegelicht worden.

Clichés behoren allerminst tot wat William James onze ‘bewustzijns-stroom’ - ‘stream of consciousness’ - heeft genoemd. Zij zijn geen onderdeel van de steeds weer veranderende en ontwikkelende ervaring van de tijd, die door Henri Bergson werd aangeduid met het begrip *durée*.

Integendeel, clichés zijn welhaast lapidaire stukken oude ervaring.

Juist vanwege deze gereïficeerde aard kunnen clichés als postzegels of wellicht beter, als moppen verzameld worden. Er zijn mensen die door woorden en uitdrukkingen gefascineerd zijn en hen verzamelen. Het verzamelen van clichés hoort daar natuurlijk bij. Eric Partridge, de Engelse verzamelaar van taalkundige kiezels als *slang*-uitdrukkingen en pakkende frasen, publiceerde een *Dictionary of Clichés* (New York, 1966).[12] Een andere verzamelaar van interessante woorden en uitdrukkingen in de Engelse taal, de bekende H.W. Fowler, voegde een kleine lijst van clichés toe aan zijn artikel over 'afgezaagde frasen' in zijn leeswaardige *Dictionary of Modern English Usage* (rev. ed., Oxford, 1977). Het aardige van een boekje als *Meta-Talk* (New York, 1973) van Nierenberg en Calero is juist gelegen in hun geestige analysen van de vele clichés, die in het dagelijkse sociale leven van Amerika de ronde doen. Het verbaast dan ook niet, dat zij een register opstelden, waarin in alfabetische volgorde de clichés worden opgesomd, die zij in hun boek vermelden en bespreken.

Een belangrijk aspect van dit gereïficeerde karakter van clichés is het feit, dat zij doorgaans onveranderd blijven, niet zelden gedurende een aantal generaties. De gemeenplaatsen in ons spreken zijn taalkundige fossielen, die van generatie op generatie overhandigd worden en als het ware de vele historische veranderingen van betekenissen en waarden overstijgen. Tot clichés geworden spreekwoorden als 'Oost West, Thuis Best', 'Beter één vogel in de hand dan tien in de lucht', 'De huid niet verkopen voor de beer geschoten is', komen uit een grijs verleden, waarin de betekenisinhoud nog letterlijk genomen kon worden. Dit soort clichés doen aan mythologische dieptestructuren denken, die lijken te spotten met de veranderingen van waarden en betekenissen en als zodanig de geschiedenis lijken te overstijgen. Inderdaad is het alsof de tijd bevroren is, wanneer het om gemeenplaatsen gaat. Menselijke uitdrukkingen in taal en gedrag zijn steeds in een stroom opgenomen en veranderen hun vorm en inhoud naargelang het sociaal-culturele leven verandert. Maar als deze uitdrukkingen tot clichés verstenen, lijkt het alsof de tijd versteent. Dit is één van de redenen, waarom het onmogelijk is een cliché te veranderen: het is even onveranderbaar als een magische formule.

Indien modernisering een proces is, waarin waarden en betekenissen snel en voortdurend veranderen en daardoor het individu de mogelijkheid ontneemt om een stabiele symbolische werkelijkheid te ervaren, kunnen clichés te hulp schieten. Zij zetten als het ware bakens uit in een zee van onzekerheid - hoe afgezaagd en inhoudsloos zij ook mogen zijn, indien wij hun betekenis letterlijk zouden willen nemen (hetgeen we in het alledaagse sociale verkeer nooit willen). Bovendien, indien het juist is dat modernisering niet alleen snelle en voortdurende veranderin-

gen tot stand brengt, maar ook op grote schaal reïficatie veroorzaakt (hetgeen door Marxisten en niet-Marxisten gelijkelijk wordt beweerd), dan zouden clichés wel eens de ideale vormen kunnen zijn, waarin het moderne bewustzijn gegoten kan worden. Op dit punt kom ik later nog uitvoeriger terug.

8. Juist door deze reïficatie en door hun herhaald gebruik hebben de clichés de neiging te objectiveren, relatief autonoom te worden ten opzichte van het individu in de samenleving. Zonder veel naar inhoud en vorm te veranderen, worden clichés van generatie op generatie overhandigd, terwijl het individu zich aan hen aanpast door te leren hoe hen in het dagelijkse sociale verkeer te gebruiken. Een belangrijk deel van de socialisering bestaat dan ook uit het onderwijzen en leren van gemeenplaatsen en de bij hen passende emotionele reacties. Het hart van dit leerproces bestaat uiteraard uit het aanleren van de moedertaal. Door het leren van onze moedertaal immers modelleren we onze gedachten en emoties, ons willen en handelen naar de gemeenplaatsen van vroegere generaties.

In deze autonomie ten opzichte van het individu lijken de clichés erg op instituties. We mogen in het spoor van Emile Durkheim instituties opvatten als collectieve en traditionele vormen van denken, voelen, en doen, die het individu stabiliteit en de maatschappij duur verschaffen - een stabiliteit en een duur die het bestaan van individuele mensen overstijgen. De dwingende morele kracht van deze instituties behoeden mens en maatschappij voor de dreiging van de anomie - de regelloosheid, die de mens dient te vermijden wil hij als mens overleven. In navolging van Arnold Gehlen kunnen we in de instituties ook culturele krachtbronnen zien, die in staat zijn het menselijk handelen te stimuleren. Dit handelen is voor de mens van eminent belang, want van nature mist hij het instinctenapparaat, waarmee het dier in de natuur kan overleven. Maar sedert Marx weten we ook, dat de instituties van een bepaalde historische periode (vgl. Marx' kapitalistische, bourgeois maatschappij) wel degelijk in staat zijn om vrijheid en creativiteit te verstikken, omdat zij de neiging hebben tot zinloze en vervreemdende ketenen uit te groeien, die de vitale (produktie)krachten belemmeren. Men behoeft geen marxist te zijn om in te zien, dat volop gemoderniseerde samenlevingen inderdaad het gevaar in zich bergen een ‘ijzeren kooi’ (Weber) op te richten, waarin het leven zelf een cliché dreigt te worden.

Het zal in dit boek steeds duidelijker worden, dat gemeenplaatsen in al deze kenmerken sterk op instituties lijken. Inderdaad, ik zou clichés willen zien als micro-instituties, terwijl de instituties van de gemoderniseerde samenleving in vele opzichten de neiging hebben uit te groeien tot macro-clichés.

9. Tenslotte moeten wij ons realiseren, dat gemeenplaatsen juist vanwege deze objectiviteit en relatieve autonomie in staat zijn om geleidelijk aan een nieuwe betekenis aan zich te trekken, die verschilt van de oorspronkelijke betekenis, die door het lange en vele gebruik oud en versleten was geworden. Dit is een belangrijk punt, want clichés mogen dan wel hun oorspronkelijke semantische kracht en taalkundige pit verloren hebben, waarbij betekenis overwoekerd wordt door functionaliteit, toch zullen zij nooit geheel van betekenis ontbloot zijn.[13] Als ik iemand op mijn werk in de gang ontmoet en hij of zij zegt in het voorbijgaan, 'Dag, hoe gaat het?', dan is het duidelijk, dat deze vraag niet precies en omstandig beantwoord wil worden. Een korte groet, eventueel gevolgd door 'goed hoor', is voldoende. De vraag bedoelde niet te zeggen wat wordt gezegd, doch is een cliché-groet die slechts clichématig - dat wil zeggen, routinematig, zonder omhaal van woorden, functioneel - beantwoord moet worden. Met andere woorden, de oorspronkelijke betekenis van 'hoe gaat het?' is op de achtergrond geschoven en de functie van het groeten op de voorgrond, maar betekenisloos zijn deze woorden niet - een reeks onherkenbare keelgeluiden bij wijze van groet zou niet functioneren. Woorden blijven noodzakelijk.

Dit punt maakt duidelijk, dat we nu eerst de begrippen 'betekenis' en 'functie' nader moeten omschrijven en dat hun wederzijdse relatie duidelijker besproken dient te worden.

Betekenis en functie

Het centrale argument in de voorgaande paragraaf was, dat tengevolge van het langdurig en veelvuldig gebruik de oorspronkelijke betekenis van een gemeenplaats - de semantische kracht, de heuristische pit - gaandeweg overwoekerd werd door haar functionaliteit. Indien iemand in een zin zegt 'te pas en te onpas', zal niemand vragen het begrip 'onpas' nader te omschrijven en bij de gedachteloos gebezigde uitdrukking 'beter laat dan nooit' hoeft men niet bang te zijn dat iemand zal vragen hoe laat dit 'laat' precies mag zijn om te mogen stellen, dat het beter is dan 'nooit'. Wanneer een spreker op een politieke bijeenkomst voortdurend over 'democratie' en 'vrijheid' spreekt, zal geen aanwezige hem vragen beide begrippen nader te omschrijven. Zij hebben geen precieze betekenis meer, maar worden gebezigd om een stemming te kweken, om een mentaliteit te kneden, om een attitude te vormen. Evenzo gebruikt een predikant, die in zijn preek voortdurend spreekt over 'Jezus, onze Heer' of 'Jezus, onze Verlosser', woorden wier semantische inhoud verbleekt is, maar die desalniettemin gebruikt worden om een religieuze stemming te kweken. Voor het laatste bestaat ook een religieus cliché: 'het hart

openen'. Deze voorbeelden, die de lezer zelf wel kan aanvullen, geven aan wat bedoeld wordt met het overwoekeren van betekenis door functie. In hoofdstuk 3 zullen we wat gedetailleerder ingaan op de functies die gemeenplaatsen in de maatschappij kunnen uitoefenen. We moeten hier nu eerst de begrippen betekenis en functie nader omschrijven.

In deze studie zullen we voortdurend met het probleem te kampen hebben, dat gemeenplaatsen bijna niet te vermijden zijn. Zelfs een kritische analyse van het cliché als de onderhavige, wordt het slachtoffer van gemeenplaatsen. Toch kan een bewuste poging aangewend worden om deze gemeenplaatsen kritisch te gebruiken en hun betekenis binnen de samenhang van het gehele argument duidelijk aan te geven. Welnu dan, één van de begrippen uit de filosofie en de maatschappijwetenschappen die het meest aan betekenisinflatie onderhevig is geweest, is wel 'zin' of 'betekenis' (*Sinn, meaning*). Doorgaans wordt het omringd door allerlei connotaties, maar op het moment dat men wil weten wat het voor een bepaalde auteur precies betekent, tast men in het duister. Inderdaad, begrippen als 'zin', of 'betekenis', 'structuur', 'functie' e.a. dragen doorgaans al de karaktertrekken van een cliché.

In dit boek wordt het begrip 'betekenis', alsook het daarmee nauw verbonden begrip 'functie' in een speciale zin gebruikt en om ieder ongewenst misverstand op dit punt te voorkomen, zal ik een korte definitie geven en deze vervolgens van commentaar voorzien. Zij die op de hoogte zijn van Meads sociale psychologie, zullen zonder moeite ontdekken, dat ik door zijn behandeling van betekenis als een eigenschap, die tijdens interacties oprijst, werd geïnspireerd:

> Betekenis is een kwaliteit in menselijke interacties, die het zowel voor deelnemers als waarnemers van interacties mogelijk maakt om niet alleen cognitief en emotioneel hun afloop te volgen en aan hen deel te nemen, doch ook hun verdere verloop in de nabije toekomst te voorspellen en te begrijpen.

Zoals bekend, is voor Mead het mechanisme, waarbij men de rol of de houding van de ander overneemt (internaliseert), instrumenteel voor het ontstaan van een betekenisvolle (symbolische) interactie. In de bovenstaande omschrijving accentueer ik vooral de dimensie van de anticipatie, die ik kortheidshalve zal aanduiden met prolepsis.

Het volgende voorbeeld kan de omschrijving verduidelijken. Wanneer een docent tijdens de interactie van onderwijzen en leren een theorie uitlegt en wanneer tijdens deze uitleg een vraag gesteld wordt, waarop hij moet zeggen 'wacht nog even, daar zal ik het zo dadelijk over hebben', weet hij dat zijn uitleg van de theorie begrepen werd, zinvol, betekenisvol was - althans voor degene, die de vraag stelde. Zijn woorden

waren kennelijk geen betekenisloze keelgeluiden, doch vormden binnen de context van zijn theorie-uitleg symbolische grootheden. Dat wil zeggen, de toehoorder, die de vraag stelde en op de verdere gang van zijn uitleg reeds vooruitliep, was niet alleen in staat om de docent cognitief en misschien ook wel met emotionele invoeling te volgen. Terwijl hij de rol of houding van de docent overnam (Mead: 'taking the role/attitude of the other'), was hij kennelijk óók in staat een aantal stappen vooruit te lopen. Hij kon als het ware de eerstvolgende stappen in de uitleg van de docent anticiperen of voorspellen. Hij was in staat de semantische inhoud, de betekenisinhoud van zijn verdere explicatie te anticiperen - niet tot het einde wellicht, maar toch wel een paar stappen verder.

In de oude kunst van de retoriek betekende *prolepsis* het vermogen om mogelijke tegenwerpingen op een toespraak te anticiperen. Deze anticipatie maakte het de spreker mogelijk om al antwoorden te formuleren op tegenwerpingen, voordat iemand de kans kreeg deze te berde te brengen. Met andere woorden, de spreker neemt van tevoren de houding of rol van de kritische luisteraar over, terwijl hij zijn rede voorbereidt of houdt en aldoende tracht hij van tevoren vast te stellen, wat de mogelijke tegenwerpingen zouden kunnen zijn.

Ik stel voor om deze betekenis van prolepsis een klein beetje te veranderen en haar toe te passen op Meads theorie van de symbolische interacties. Prolepsis is dan het vermogen om de eerst volgende paar stappen of fasen in een interactie te anticiperen. Indien prolepsis plaatsvindt - zoals in de vraag van de student, waarop de docent moet zeggen 'wacht even, dat bespreek ik zo dadelijk' -, dan kan men er als deelnemer aan een interactie zeker van zijn, dat betekenis als een 'emergent property' van die interactie is ontstaan. Indien een student cognitief bij de theorieuitleg van de docent zou nahinken en grote moeilijkheden zou ondervinden om hem te volgen, dan zou hij niet in staat zijn om enigerlei vraag te stellen, laat staan een tegenwerping te formuleren. Of, om hetzelfde anders te formuleren, indien men met succes een tegenwerping te berde wil brengen (d.w.z. een goede kans wil lopen een kritisch debat te winnen), moet men niet alleen de houding of rol van docent internaliseren, zoals Mead terecht stelt, doch ook trachten vooruit te denken, *prolepsis* te bedrijven. Niet zelden zullen daarom sprekers, die dergelijke tegenwerpingen willen voorkomen, trachten hun gehoor in verwarring te brengen door verbale rookgordijnen op te richten, die iedere vorm van prolepsis onmogelijk maken. Wanneer de studenten uit ons voorbeeld voor geruime tijd te ver achtergeraken bij de uitleg van de docent, zullen zij niet langer in staat zijn zich te concentreren, dat wil zeggen de rol van docent te internaliseren en zijn woorden te volgen. Dit heet treffend 'het publiek verliezen'. De interactie kan dan

nog wel voortduren, maar het verloopt als een mechanische interactie, zonder internalisering en prolepsis. De interactie verliest steeds meer aan betekenis en gaat om puur functionele redenen verder - bijvoorbeeld omdat de docent het op het rooster vastgestelde uur onderwijs moet volmaken. Dit is het essentiële verschil tussen symbolische interactie en behavioristische ruil - nodeloos hieraan toe te voegen dat clichés beter gedijen in de ruil dan in de interactie.

Internalisering en prolepsis staan in een duidelijke volgorde en wel in die zin, dat de eerste een voorwaarde voor de tweede is. Meads 'taking the role/attitude of the other' is een *a priori* voor iedere sociale interactie - een *a priori* overigens, dat we ook bij Simmel tegenkomen, wanneer hij de vraag beantwoordt 'wie ist Gesellschaft möglich?'[14] Betekenis rijst op uit een uitwisseling van gebaren, aldus Mead, middels het overnemen en internaliseren van elkaars rollen of houdingen. Alleen binnen dergelijke betekenisvolle, symbolische interacties kan prolepsis plaatsvinden.

Kortom, internalisering is het *a priori* mechanisme, dat het ontstaan van betekenis veroorzaakt, terwijl betekenis die kwaliteit is in een interactie die het de deelnemers mogelijk maakt prolepsis te bedrijven. Bijgevolg kan men er zeker van zijn, dat een bepaalde interactie betekenisvol is en meer inhoudt dan een behavioristische ruil wanneer men prolepsis waarneemt.

De voorgaande discussie geeft al aan hoe het begrip 'functie' omschreven kan worden:

> Functie is die kwaliteit in een interactie, die het voor deelnemers mogelijk maakt om een bepaalde actiekoers te verwerkelijken in overeenstemming met de prikkels, die men van andere deelnemers ontvangt en onafhankelijk van enigerlei cognitieve of emotionele internalisering van rollen of houdingen van deelnemers.

Dit aspect van sociale interacties werd scherp en treffend door het traditionele, behavioristische prikkel-reactie schema geformuleerd. Om ons voorbeeld nog eens op te nemen, in het proces van onderwijzen en leren zijn de internalisering en de prolepsis niet in alle gevallen onmisbaar. In de basisschool bijvoorbeeld worden kinderen welhaast behavioristisch getraind in de grondregels van de rekenkunde - de tafels zijn een bekend onderdeel daarvan. Kinderen leren vermenigvuldigen, delen, optellen en aftrekken en er wordt van hen niet verwacht te vragen, waarom nu twee-plus-twee vier en twee-min-twee nul is - vragen overigens, die filosofisch gezien zeer relevant en zinvol zijn. Om zijn onderwijskundige doelstelling - namelijk het vermogen van zijn leerlingen om de grondregels van het rekenen onder de knie te krijgen, zodat zij op dat punt moeiteloos

in de samenleving kunnen functioneren - te realiseren moet de onderwijzer mogelijke vragen naar de zin van rekenkundige regels terzijde schuiven. Intussen zijn er nogal wat wijsgerig aangelegde kinderen, die zich bij tijd en wijle wel degelijk afvragen, waarom er wel een eerste getal is (nul of één?), maar geen laatste en waarom twee-min-twee nul zou zijn en niet één. Zijn dit afspraken, die er door volwassenen ingepompt worden, of is hier sprake van een objectieve werkelijkheid? Is hier sprake van een constructie van werkelijkheid, of van een reconstructie van een metafysische (Platoonse) werkelijkheid? Wie wil leren rekenen, moet bij dit soort vragen niet te lang stil staan, doch dom-weg de regels leren. Hetzelfde geldt natuurlijk voor het leren lezen. Men moet daar niet te lang bij de betekenis van de woorden en de mogelijke relatie tussen woorden en werkelijkheid stil blijven staan. Al wordt het aap-noot-mies niet meer opgerateld, het leerproces bij het lezen is in zijn beginfase een behavioristisch proces.

Natuurlijk moeten leerlingen bij het verwerven van deze vaardigheden hun verstand gebruiken - hun IQ, indien zo 'iets' bestaat, blijft een voorwaarde. Maar het is niet direct noodzakelijk om de rol of houding van de onderwijzer als in een proleptische beweging over te nemen, omdat zij bij het leren rekenen en lezen in eerste instantie niet over betekenissen behoeven na te denken. De tafels van vermenigvuldiging moeten dom-weg uit het hoofd geleerd worden en eerst een steeds herhaald oefenen baart hier 'kunst'. Dit is geen leren middels het overnemen van de rol of houding van de ander (Mead), doch veeleer middels herhaling en versterkingsmechanismen (Skinner). Nadat de regels van de rekenkunde op deze mechanische wijze geleerd zijn - middels simpele herhaling - kunnen zij automatisch, zonder de tussenkomst van reflecties toegepast worden. Als men in een winkel een rekening betaalt, vraagt men zich niet af waarom eigenlijk twee-maal-twee vier zou zijn. Men heeft de basisregels van de wiskunde onder de knie en indien geprikkeld zoals bijvoorbeeld door een te betalen rekening, dan staan zij ogenblikkelijk gereed voor gebruik zonder de relativerende en remmende interventie van reflecties: men betaalt gedachteloos en dus snel, efficiënt, functioneel. In een dergelijk geval verloopt het gedrag volgens een efficiënte en functionele sequentie van prikkel en reactie, stimulus-and-response, terwijl betekenis verdrongen wordt door functie. Alleen wanneer wij stoppen en nadenken, wanneer wij beginnen wijsgerige vragen te stellen, die Inderdaad erg complex kunnen zijn - vragen met betrekking tot de grondslagen en het wezen van de wiskunde - zal functie weer door betekenis wordt teruggedrongen. Zouden we in het alledaagse verkeer voortgaan met het ter discussie stellen van de mathematica, dan zouden we niet meer kunnen functioneren.[15]

Tot nu toe behandelde ik betekenis en functie afzonderlijk. We moe-

ten nu hun wederzijdse relaties bespreken. Om te beginnen, het spreekt natuurlijk vanzelf, dat beide gezien moeten worden als de twee ondeelbare aspecten van menselijk gedrag. Een 'symbolisch-interactionistische' benadering, die de mechanische dimensie van de prikkel-reactie verwaarloost, is theoretisch even onjuist als een 'behavioristische' benadering, die de symbolische dimensies van de internalisering en de prolepsis veronachtzaamt. Beide benaderingswijzen zijn wederzijds aanvullend en hun scheiding, die in de moderne sociale wetenschappen in zwang is (doorgaans verdedigd op puur methodisch-technische en gebrekkige ontologische gronden) is eigenlijk geheel uit den boze.

Zoals doorgaans met sectarische debatten het geval is, werd er in het dispuut tussen de aanhangers van beide richtingen niet veel vooruitgang geboekt. In de sociologie kan men tegenwoordig nog steeds argumenten horen, die al in de ongelukkige gedachtenwisseling tussen McIver en Lundberg in de dertiger jaren werden aangevoerd. Twee verkeerde argumenten domineerden destijds al dit debat; aan de ene kant werd het accent primair gelegd op het *methodologisch* primaat van de natuurwetenschap als *het* model voor wetenschapsbeoefening, terwijl aan de andere zijde primair geargumenteerd werd in *ontologische* termen, namelijk als zou er een 'essentieel' verschil bestaan tussen betekenisloze natuur (te bestuderen door de natuurwetenschappen) en menselijke cultuur (te bestuderen door de menswetenschappen).[16]

Dit is natuurlijk niet de plaats om de ten onrechte verwaarloosde oplossing te bespreken die Heinrich Rickert ten aanzien van dit probleem heeft gegeven - de *methodologische* (op epistemologie en niet op de één of andere essentialistische ontologie gefundeerde) onderscheiding tussen twee wetenschappelijke benaderingswijzen, namelijk de onthistoriserende ('generaliserende') *Naturwissenschaft* en de historiserende ('individualiserende') *Kulturwissenschaft*. Daarbij gaat het hier niet om twee onderling te scheiden disciplines of groepen van disciplines, doch om twee methoden, twee benaderingswijzen, twee perspectieven op de werkelijkheid, die uiterste polen vormen op een continuum, waarop de verschillende wetenschappen geplaatst kunnen worden. Belangrijk is dat Rickert - en hierin werd hij door Weber gevolgd - deze arbeidsdeling in de wetenschap niet voorstelde op grond van een ontologische onderscheiding tussen 'natuur' en 'cultuur', zoals Dilthey in zijn tijd deed (vgl. *'Natur'* en *'Geist'* en dus *Naturwissenschaft* en *Geisteswissenschaft*) en zoals McIver deed in zijn debat met Lundberg. Hij kwam tot deze tweeledige onderscheiding van wetenschappen om *epistemologische* redenen (menselijke kennis zowel binnen als buiten de wetenschap beweegt zich altijd tussen individualisering en generalisering), alsook om *praktisch-methodologische* redenen (een gevestigde wetenschap als de geschiedenis ontwikkelde methoden van onderzoek, die duidelijk van die

der gevestigde natuurwetenschappen verschillen - wat is het verschil?). In de sociale wetenschappen is het behaviorisme een gewettigde vertegenwoordiger van wat Rickert zou karakteriseren met *Naturwissenschaft*, terwijl het zogeheten 'symbolisch interactionisme' veeleer de kenmerken van *Kulturwissenschaft* draagt. Een conflict tussen beide kan alleen ontstaan, indien men óf de natuurwetenschappelijke methoden verabsoluteert, of 'natuur' en 'cultuur' ontologisch reïficeert. Deze twee fouten kunnen binnen de wetenschapsleer van Rickert op betrekkelijk eenvoudige wijze vermeden worden.[17]

Een geheel andere en naar mijn mening veel interessantere vraag is, of er specifieke en sociaal-culturele condities zijn, die de accentverschuivingen van betekenis naar functie, of andersom, bevorderen. Dat is natuurlijk een (kennis)sociologische vraag. De dynamiek tussen betekenis en functie kan het beste beschreven worden aan de hand van de verhouding tussen *religie* en *magie*, waarbij direct gesteld moet worden, dat deze twee begrippen hier als *Idealtypen* behandeld worden.

Betekenis wordt duidelijk opzij geschoven door functie in een sociaalculturele context, die door magie wordt beheerst. Heeft men eenmaal de magische vaardigheden geleerd en bezit men een bewustzijn dat hoofdzakelijk door magische vormen van denken en voelen wordt gevormd, dan is men in staat zich als een automaat te gedragen, d.w.z. mechanisch zonder veel internalisering en prolepsis. Magisch gedrag - nogmaals, indien 'ideaaltypisch' genomen - is geprogrammeerd gedrag, niet in het minst, omdat men gelooft dat magische kracht schuilgaat in de herhaling: de steeds maar weer herhaalde handeling creëert spanning, energie, kracht. Hoezeer religie in de geschiedenis steeds weer door magie doordrenkt werd, zij verschilt toch - indien 'ideaaltypisch' genomen - op beslissende punten van magie, niet in het minst omdat zij vragen stelt die te maken hebben met zin, met betekenis, met waarden en normen, met het symbolische. Anders dan in de magie vereist religie van de gelovigen om bepaalde theoretische noties en doctrines over de mens en de wereld te begrijpen en te accepteren. Ook vereist het van de gelovigen om met medegelovigen een gemeenschap te vormen - een samenhangende *community*. Niet in het minst vereist het van de gelovigen om zich met religieuze leiders te identificeren - mensen die hun macht en gezag funderen op de internalisering en prolepsis door de leden van de religieuze gemeenschap. In de magie wordt de wereld sterk deterministisch opgevat: mensen, dieren, dingen en gebeurtenissen volgen een van tevoren vastgestelde, causale koers. Het is een betoverde wereld, die door blinde, deterministische krachten wordt geregeerd. In de godsdienst daarentegen wordt de wereld beschouwd in termen van menselijke, morele verantwoordelijkheid, zeker indien een godsdienst gekenmerkt wordt door wat Weber genoemd heeft een 'profetisch ethos':

menselijke handelingen spruiten voort uit individuele en collectieve motieven en zijn op anderen gericht, dat wil zeggen dat zij zijn betekenisvolle, sociale interacties waarvoor de individuen moreel aansprakelijk zijn. Bovendien, de religieuze werkelijkheid wordt niet primair gekenmerkt door herhaling, door het repetitieve, doch zoals met name profetische godsdiensten hebben aangetoond, door *geschiedenis*. Deze historische werkelijkheid wordt gezien als een begrijpelijke, betekenisvolle werkelijkheid: geen fatalistisch te verduren eeuwige wederkeer, doch een zinvolle ontwikkeling van verleden naar heden naar toekomst. Daarom ook konden in de religie de eerste grote wereldbeschouwingen tot ontplooiing komen - zij trachtten de werkelijkheid op systematische wijze te interpreteren, van mythologie tot theologie en filosofie. In religie ook werd het leven op rationele wijze georganiseerd (vgl. het verschijnsel kerk) en werd het gedrag aan een rationeel ethos onderworpen (vgl. een verschijnsel als protestantse ethiek). Magie daarentegen ontwerpt geen zinvol wereldbeeld. Het bestaat veel meer uit technieken, die de mens macht over de werkelijkheid moeten verschaffen. Magie brengt mensen niet bijeen in grotere gemeenschappen en organisaties, waarbinnen de gelovigen religieuze verlossing en loutering beloofd worden. Hoogstens ontwikkelt magie gilde-achtige groepen van magische *professionals* - experts in het manipuleren van magische kracht. Magie kent in haar 'zuivere', 'ideaaltypische' vorm ook geen ethos, dat de regels van het verantwoordelijk gedrag uiteenzet.

Uit deze 'ideaaltypische' tegenoverstelling, die uiteraard in de historische werkelijkheid bijna nooit in deze scherpte is voorgekomen, trok Weber de conclusie dat magie niet heeft kunnen bijdragen tot de rationalisering van de Westerse wereld - een proces dat hij wel eens poëtisch aanduidde met 'de onttovering van de wereld'. Veeleer was het volgens hem religie, meer specifiek profetische religie en nog specifieker Calvinistisch puritanisme, dat in zijn radicaal anti-magische houding de vormen van de moderne rationaliteit goot. In het Calvinisme kunnen we waarnemen, hoe magie door religie opzijgedrongen werd en wel op een wijze, die slechts één keer eerder in de cultuurgeschiedenis was voorgekomen, namelijk ten tijde van de grote profeten van het oude Israël.

Afgezien van deze twee hoogst opmerkelijke sociaal-culturele contexten werd religie altijd doordrongen van magie - zo sterk, dat zij in feite haast niet van elkaar te (onder)scheiden zijn. Alleen bij de opkomst van de moderne samenleving en cultuur ontmoette de magie haar werkelijk fatale tegenstander: de moderne wetenschap. Weber had de neiging om religie en magie ook te zien als een tegenstelling tussen rationaliteit en niet-rationaliteit of anti-rationaliteit. Daarom ook beschreef hij het proces van de rationalisering als een onttovering, dat wil zeggen als een ondergang van de magie. Het lijkt mij beter religie en magie veeleer te

beschouwen als twee verschillende soorten van rationaliteit, die ook beide hun eigen vormen van irrationaliteit en niet-rationaliteit kennen. Ironisch genoeg heeft Weber zelf de begrippen voor deze twee typen van rationaliteit aan de hand gedaan: in de religie zien we vooral waardenrationaliteit (*Wertrationalität*), terwijl magie primair gekenmerkt wordt door doelrationaliteit (*Zweckrationalität*). Karl Mannheim herformuleerde beide begrippen op gelukkige wijze: substantiële en functionele rationaliteit.[18] Beide moeten kort worden toegelicht.

Wanneer een individu substantieel-rationeel is, is hij in staat om relaties en structuren in de werkelijkheid waar te nemen en te begrijpen. Dat wil zeggen, de werkelijkheid is voor hem geen chaos en zinledige anarchie, maar hij neemt patronen, structuren waar, relaties en combinaties die op het eerste gezicht niet erg opvallend waren. Wanneer een individu functioneel-rationeel te werk gaat, is hij in staat een duidelijk doel te stellen en vervolgens zorgvuldig te overwegen, welke middelen het meest geschikt zijn om dit doel te bereiken. Dat wil zeggen, hij gaat niet in het wildeweg te werk, ook niet middels 'trial and error', doch methodisch. Magie is in deze zin functioneel-rationeel: om regen te bewerkstelligen sprenkelt de tovenaar, die in de kracht van zijn imitatieve magie gelooft, water en murmelt zijn geheime, oeroude formules. Religie daarentegen is veel meer substantieel-rationeel: de mens, de wereld en de geschiedenis worden beschouwd en geïnterpreteerd in termen van betekenissen en morele categorieën. Dat wil zeggen, in de religie wordt de kosmos gezien als een geordend geheel, als een *Gestalt* waarin zelfs de krachten van het duister en van de zinloze vernietiging hun geëigende plaats toegewezen krijgen (vgl. theodicee[19]).

Daarom, wanneer religie over magie triomfeert of wanneer moderne wetenschap magie opzijdringt, moet dit gezien worden als een terreinwinst van de substantiële rationaliteit ten koste van de functionele rationaliteit, van betekenis ten koste van functie - en niet, zoals Weber tendeert te doen, als een overwinning van rationaliteit op niet-rationaliteit. Evenzo moeten we betekenis of zin niet interpreteren als een niet-rationele of irrationele en functie als een rationele kwaliteit van menselijke interacties. Beide zijn rationeel te noemen en kennen hun niet-rationele componenten: betekenis is substantieel-rationeel en functie functioneel-rationeel. Dat wil zeggen, wanneer wij gemeenplaatsen omschrijven als het resultaat van een proces, waarin betekenis door functie verdrongen werd, betekent dit geenszins dat het niet-rationele of irrationele in taal en gedrag door het rationele verdrongen zou zijn. Het cliché is veeleer het resultaat van een accentverschuiving van substantiële naar functionele rationaliteit. Het is, kort geformuleerd, een verschuiving van 'symbolisch-interactionistische' internalisering en prolepsis in interacties naar 'behavioristische' herhaling en versterking.

Conclusie

Het hoofdargument van dit hoofdstuk was, dat een gemeenplaats gezien moet worden als een menselijke expressie waarvan de oorspronkelijke vindingrijkheid en semantische kracht teloor zijn gegaan, terwijl daarentegen de functionaliteit is toegenomen. Of met andere woorden, clichés zijn het gevolg van betekenisinflatie - zij zijn te vergelijken met de vele munten in een aan inflatie lijdend monetair systeem. Bovendien hebben we deze vermindering van semantische kracht en heuristische pit ten bate van sociale functionaliteit niet zomaar als een toename in rationaliteit beschouwd, doch specifieker als een overgang van substantiële naar functionele rationaliteit - een overwoekerd worden van betekenis door functie.

Twee problemen vragen nu om een verdere behandeling. Ten eerste, zijn er in de geschiedenis sociaal-culturele contexten aan te wijzen, die deze overwoekering van betekenis door functie stimuleren en dus de verbreiding en het gebruik van clichés bevorderen? Ik zei reeds eerder dat twee van dergelijke contexten inderdaad te noemen zijn: samenlevingen, waarin magie domineert en samenlevingen, die volop zijn gemoderniseerd. We zullen onze verdere discussie tot de laatste beperken, terwijl de eerste alleen als vergelijking af en toe vermeld zal worden. In het volgende hoofdstuk zal ik trachten aan te tonen, dat moderniteit zeer zeker het resultaat is van een overwoekerd worden van betekenis door functie en dat dit onvermijdelijk geleid heeft tot de opkomst van wat ik kortheidshalve aanduid met ‘clichégene samenleving’.

Het tweede probleem heeft betrekking op het functioneren van gemeenplaatsen. Indien zij omschreven kunnen worden als een overwoekerd geraken van betekenis door functie, van substantiële door functionele rationaliteit, wat zijn dan hun functies in het alledaagse maatschappelijke verkeer? Hoofdstuk 3 zal aan de beantwoording van deze vraag gewijd worden.

Eindnoten:

1 Ten overvloede wijs ik er nogmaals op, dat ik de woorden cliché en gemeenplaats als synoniemen gebruik.
2 Van Dale, *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal* (Den Haag: Nijhoff, 1976, 10e druk), deel I, blz. 453, s.v. cliché.
3 *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary* (New York: Oxford University Press, 1973), blz. 434, s.v. cliché.
4 *Ibid.*, blz. 3924, s.v. cliché.
5 *The Random House Dictionary of the English Language* (New York: Random House, 1967), blz. 276, s.v. clichés. Met de opmerking dat clichés ook hun ‘impact’ verloren zouden hebben, ben ik het niet eens, zoals later duidelijk zal worden.
6 Vgl. mijn *De Theorie van het Symbolisch Interactionisme* (Amsterdam: Boom Meppel, 1973, 1975).
7 Zie voor dit alles ook mijn *De Relativiteit van Kennis en Werkelijkheid* (Amsterdam: Boom Meppel, 1974).
8 H.W. Fowler, *a.w.*, blz. 234, s.v. hackneyed phrases.
9 Zie ‘Grote Van Dale’, *a.w.*, s.v. ‘dus’, deel 1, blz. 600.
10 G.I. Nierenberg, H.H. Calero, *Meta-Talk* (New York: Simon & Schuster, 1973).

11 Muzafer Sherif, 'The Psychology of Slogans', in: *Social Interaction* (Chicago: Aldine Publishing Co., 1967), blz. 154.
12 H.W. Fowler, *a.w.*, blz. 235. Vgl. ook Eric Partridge, *A Dictionary of Catch Phrases, British and American, from the Sixteenth Century to the Present Day* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977). Anthony Burgess schreef een geestige kritiek op dit boek: 'Twixt Proverb and Quote', in: *Times Literary Supplement*, 26.08.77, blz. 1027, dat eindigt met de woorden: 'Homage to Eric Partridge in his word-tree, and may he live for ever and me live to bury him.' Vgl. ook Philip Howard, *New Words for Old: A Survey of Misused, Vogue and Cliché Words* (London: Hamish Hamilton, 1977).
13 Arnold Gehlen besprak deze verandering van betekenis in zijn institutietheorie als een verandering tussen 'Motiv' en 'Zweck' in het handelen. Zie o.a. zijn *Urmensch und Spätkultur* (Bonn: Athenaeum Verlag, 1956). Anton Bevers wees mij erop, hoe centraal deze overwoekering van betekenis door functie staat in Simmels moderniseringstheorie. Zie inderdaad daarvoor zijn *Philosophie des Geldes* (Berlin: Duncker & Humblot, 1958, 6e ed.), dat onlangs ook in Engelse vertaling uitkwam: *Philosophy of Money* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978). De titel van het boek is misleidend, omdat het hier niet zozeer om een filosofie van het geld gaat, als wel om een cultuursociologie van de modernisering, toegelicht aan de rol die geld in een moderne maatschappij speelt.
14 Zie Georg Simmel, 'Exkurs über das Problem: wie ist Gesellschaft möglich?, in: *Soziologie* (Berlin: Duncker & Humblot, 1958, 4e ed.), blz. 21-30.
15 Zie in dit verband Hegels kritiek op de wiskunde in de 'Vorrede' tot de *Phänomenologie des Geistes*. Hij spreekt van 'dit gebrekkige kennen, waar de wiskunde trots op is en waarmee zij pronkt tegen de filosofie', wier waarheid 'een waarheid zonder werkelijkheid' is en die in wezen bestaat uit 'slechts gefixeerde, dode stellingen'. G.W.F. Hegel, *Het wetenschappelijke kennen*, vert. Peter Jonkers (Amsterdam: Boom Meppel, 1978), blz. 81 v.
16 Zie mijn *De Theorie van het Symbolisch Interactionisme, a.w.*, blz. 25 v.
17 Zie Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 1896 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1929, 5e ed.), en de lezenswaardige verkorte versie *Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft*, 1898 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1915,3e ed.).
18 Karl Mannheim, *Man and Society in an Age of Reconstruction* (London: Routledge & Kegan Paul, 1960, 10e ed.), blz. 51-58.
19 Vgl. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Doubleday, 1967). Hier wordt de weberiaanse theodicee-theorie uitgewerkt.

2. De clichégene samenleving
De wederzijdse aantrekkingskracht tussen moderniteit en clichés

Inleiding

Een aantal Russen maakt zich ongerust over het binnensluipen van vreemde, in hoofdzaak Anglo-Amerikaanse woorden in hun taal. Woorden als 'service', 'outsider', 'hobby' en 'office' worden in het Cyrillisch alfabet getranscribeerd en zien er dan uit als *servis, autsaider, khobby* en *offis*. Een taalpurist, hoog ambtenaar verbonden aan de nieuwskrant van de Soviet Communistische Jeugdliga, gaf enkele jaren terug uiting aan zijn ergernis en schreef: 'We hebben domweg niet het recht om volgende generaties met een magere, gezichtsloze taal vol gemeenplaatsen op te schepen. Dat is onrechtvaardig.'[1] Aangezien de modernisering het verste voortgeschreden is in de Verenigde Staten, is het Amerikaanse Engels en veel van zijn *slang*[2] tot de moderne *lingua franca* uitgegroeid. Bijgevolg, wanneer een natie op de schaal van Noord-Amerika moderniseert (hetgeen kenmerkend, zij het verkeerd, 'Americanisering' wordt genoemd), dringen afgezaagde woorden als 'jeans', 'hamburgers', 'disc-jockeys' en het door-en-door Amerikaanse 'hi' als groet, gemakkelijk een nationale taal binnen, evenals in Amerika gevestigde *multi-nationals* onopvallend het nationale economische systeem binnensluipen. De geciteerde Russische taalpurist was op zijn hoede: 'Ik ben tegen dit gedachteloos overnemen van vreemde woorden. De meeste van hen dragen in het geheel niet tot geestelijke verrijking bij, maar bederven veeleer onze taal, want ze beroven haar van zuiverheid en interne kracht.'[3]

In dit hoofdstuk zal ik de stelling verdedigen, dat de moderne samenleving het gebruik van gemeenplaatsen in taal en gedrag zozeer bevordert, dat clichés in feite tiranniek worden. Dat wil zeggen, in een volop gemoderniseerde maatschappij is het moeilijk gemeenplaatsen te vermijden en hebben zij de neiging tot vormen van bewustzijn uit te groeien, terwijl hun functionaliteit diep insnijdt in de structuur van het sociaal-culturele leven. In deze zin gebruik ik kortheidshalve het neologisme 'clichégene samenleving' - het geeft aan dat moderniteit clichés gene-

reert en bevordert. Het begrip moet kort nader worden toegelicht.

De verhouding tussen clichés en moderniteit kan het beste beschreven worden met behulp van het Weberse begrip *Wahlverwandtschaft* en niet middels het idee van een mono-causale, deterministische invloed van de laatste op de eerste. Afgezien van het feit dat een dergelijke deterministische redenering gemakkelijk over het hoofd ziet, dat gemeenplaatsen ook rijkelijk en doorgaans zeer tiranniek over maatschappijen geregeerd hebben, die nog steeds geenszins gemoderniseerd waren (vgl. de heerschappij van de magie in voor-moderne maatschappijen, of de middeleeuwse scholastiek bevangen in de Aristotelische filosofie, of het hofleven uit de 17e eeuw in de ban van de etiquette), verhindert het een zicht op de verhouding tussen clichés en moderniteit in termen van een wederzijdse beïnvloeding. Zowel de moderniteit als de clichés hebben in zekere zin hun eigen historische oorsprongen en autonome ontwikkelingen, maar moderniteit is van dien aard, dat het de functionaliteit van clichés sterk bevordert. En omgekeerd zijn clichés vormen voor taal en gedrag, vormen ook voor het bewustzijn die uitstekend passen bij de moderniteit. Zij verschaffen de moderniteit als het ware een menselijk bewustzijn dat haar ondersteunt en bevordert. Of, om het nog anders te formuleren, clichés geven vorm aan taal en gedrag waardoor het denken en doen van moderne mensen beter (‘moderner’) kan verlopen. Daardoor versterken zij de kenmerken van de contemporaine maatschappij. Juist door middel van clichés kan moderniteit dan ook gemakkelijker tot uitdrukking komen in taal, cognitieve kennis, emoties en daden, evenals de mentaliteit van de Calvinistische puritein, volgens de bekende theorie van Max Weber, positief inwerkte op de mentaliteit, die nodig is om het kapitalisme tot volle wasdom te laten komen - hoe onbedoeld dit alles ook geweest moge zijn. Kortom, clichés zijn de ge-eigende vormen voor het moderne bewustzijn en daarmede de hoekstenen van de moderniteit. Dit punt zal in het nu volgende nader uiteengezet worden.

Modernisering en de afname van aura

In een bekend essay over ‘Het kunstwerk in de tijd van de mechanische reproduktie’ ontwikkelt Walter Benjamin een theorie over de invloed van de industrialisering op de beeldende kunst. Zijn argumentatie kan m.i. worden gegeneraliseerd en op de onderhavige discussie over modernisering en clichés worden toegepast. Voor het probleem van de functionaliteit van clichés in een moderne maatschappij is vooral Benjamins idee vruchtbaar, dat tengevolge van industrialisering aura afneemt.

Objecten die we waarnemen, zegt Benjamin in dit essay, verschijnen

als *unieke* objecten die we op een afstand ervaren - of we hen nu tot de natuur dan wel tot de cultuur rekenen. Wanneer we bijvoorbeeld op een zonnige middag ‘een bergketen aan de horizon’ of ‘een tak die een schaduw werpt’[4] zien, ervaren we hen als *unieke* objecten - dat wil zeggen, we kunnen hen niet reproduceren, noch kunnen we de ervaring die wij van hen hebben, ooit herhalen. Tegelijkertijd ervaren we hen op een afstand - we kunnen hen niet pakken en meenemen om hen te bewaren en voor altijd ter beschikking te hebben. Benjamin stelt voor om deze combinatie van *uniek zijn* en *distantie* aan te duiden met het begrip *aura* - de aura van voorwerpen die we zien en ervaren. Hij is van mening, dat grote kunstwerken steeds gekenmerkt worden door de uitstraling van een dergelijk aura.

Nu voegt hij hier nog de dimensie van de duur aan toe. De aura van waargenomen en ervaren objecten verbindt hen met het verleden, plaatst hen in een traditie, maakt hen duurzaam. Wanneer we de aura van een groot kunstwerk in een museum ervaren, zijn we in staat zijn schoonheid te zien als iets dat het hier-en-nu overstijgt. In feite heeft het aura van de schilderijen van meesters als Vermeer, Rembrandt en Van Gogh kennelijk de vele diepgaande sociaal-culturele en politieke veranderingen en revoluties in de Westerse wereld overstegen, en het is evenzo zeer aannemelijk dat Picasso's *Guernica* nog steeds de kijkers zal treffen en ontroeren lang nadat wij gestorven zijn. Met andere woorden, door hun aura krijgen deze kunstwerken duur, worden zij in zekere zin permanent. Overigens moet dit niet al te verheven opgevat worden. Benjamin accentueerde ook de meer oppervlakkige dimensies van deze duur: de fysieke conditie van deze schilderijen is duidelijk waarneembaar veranderd (ze werden bijvoorbeeld beschadigd en moesten gerestaureerd worden), hun eigenaars veranderden (ze werden gekocht en verkocht door individuele verzamelaars en musea) en alleen al daardoor hebben zij ieder hun eigen geschiedenis. Dat accentueert weer hun uniek zijn.

Kortom, uniciteit en distantie maken de aura van een kunstwerk uit en een essentieel onderdeel van deze aura is de duur die de veranderinin de tijd overstijgt. Overigens is het interessant waar te nemen, hoe deze aura ook agressie kan oproepen. Zo werd in 1975 de *Nachtwacht* in het Rijksmuseum plotseling aangevallen door een man met een mes, die - zo bleek later - geestelijk gestoord was en kort na de arrestatie zelfmoord pleegde. Zoals bekend duurde het maanden voordat het doek was gerestaureerd en van nu af aan blijft deze schade onderdeel van de geschiedenis van het schilderij gelijk een litteken op het gezicht van een persoon.

We herinneren ons nog het gekrakeel over autoritaire kunst in de zestiger jaren en het voorstel om alle Rembrandts, Vermeers, Ruysdaels en wat dies meer zij op de gemeentelijke vuilnisbelt te deponeren, omdat de

bewondering waarmee zij bekeken en de angstvalligheid waarmee zij bewaakt worden, tekenen zouden zijn van een verfoeilijk en typisch bourgeois geloof in gezag. (Aura, zo zullen we aanstonds zien, heeft volgens Benjamin inderdaad veel met gezag te maken.) Begrijpelijkerwijs kreeg dit voorstel de instemming van kunstenaars, wier eigen werk tot dan toe nog weinig blijk van aura gegeven had. Overigens maakt dit voorbeeld wel duidelijk, wat door Benjamin te weinig wordt geaccentueerd: aura is voor een belangrijk deel het resultaat van maatschappelijke definities, die in een bepaalde cultuurpolitiek gestalte krijgen. Het is dan ook niet te verwonderen, dat een beroemd schilderij als de *Nachtwacht* tot politiek symbool wordt. Een aantal jaren geleden bezette een kleine groep kunstenaars de grote zaal, waarin dit schilderij geëxposeerd wordt en dreigde er rode verf tegenaan te zullen gooien, indien hun sociaal-politieke eisen, die te maken hadden met hun materiële bestaanszekerheid, niet ingewilligd zouden worden.

Benjamin argumenteert, dat mechanische reproduktie - dat wil zeggen, het procédé waarmee kunstwerken massaal gereproduceerd en verkocht kunnen worden - de drie dimensies van de aura vernietigt. Een reproduktie van een schilderij van Van Gogh bijvoorbeeld is niet langer uniek. Integendeel, het ophaalbruggetje van Arles is massaal verkrijgbaar. Ook mist het distantie, want we kunnen het gemakkelijk aanschaffen, mee naar huis nemen, inlijsten en aan de muur van de woonkamer hangen, waar het voor langere tijd aanwezig is. Toch bezit een dergelijke reproduktie geen echte duur: als het gaat vervelen, kunnen we het 'schilderij' gemakkelijk voor een andere reproduktie verwisselen. Daar zijn trouwens wisselramen voor in de handel. Reprodukties zijn wegwerpkunst. Dat wil zeggen, het verschil tussen een echte Van Gogh en een reproduktie ligt in de aanwezigheid en afwezigheid van aura. Kunstwerken zonder aura - bijvoorbeeld kitsch, waarover we later nog spreken - zijn zonder uitzondering op den duur vervelend.

Benjamin hechtte er waarde aan de objectiviteit van deze aura te onderstrepen. Terwijl hij duur als voorbeeld neemt, waarschuwt hij ervoor om deze niet al te statisch op te vatten. Integendeel, duur is volgens hem 'iets door en door levends en uiterst veranderbaar', maar het overstijgt desalniettemin het gezichtspunt van een specifieke generatie in de geschiedenis. Dat is de dimensie van objectiviteit: 'Een antiek Venusbeeld, bijvoorbeeld, stond in een andere traditionele context bij de Grieken, die het tot object van verering gebruiken, dan bij de geestelijken uit de Middeleeuwen die het meer beschouwden als een verderfelijk afgodsbeeld. Beiden werden echter gelijkelijk geconfronteerd met de uniekheid van dit beeld, dat wil zeggen met zijn aura.'[5]

Deze objectiviteit neemt Benjamin ook waar in het feit, dat grote kunstwerken een zeker *gezag* en *authenticiteit* bezitten. Een kunstwerk

met aura gebiedt een kijker als het ware om het te bezichtigen, de adem in te houden, het te bewonderen of te verafschuwen. Als een kunstwerk aura bezit, doet het de toeschouwer iets, brengt het in hem een reactie teweeg. Het is niet zomaar een passief object, een ding uitgestald in een museum, maar in zekere zin een actief subject, dat aandacht vraagt en inwerkt op degenen die het bezichtigen. Zo stelt een schilderij bepaalde eisen aan zijn fysieke omgeving, hetgeen alleen al daarin tot uitdrukking komt, dat het niet zomaar aan iedere wand opgehangen kan worden. De plaats op een wand en de belichting zijn belangrijke voorwaarden, die als het ware door het kunstwerk zelf worden afgedwongen.[6]

Volgens Benjamin is de aura van kunst gedoemd af te nemen met de opkomst van de moderne industriële maatschappij, in het bijzonder met de opkomst van de technologie en de toename van de massa-produktie. In de moderne samenleving wil men objecten in grote getale bezitten om hen snel en gemakkelijk te consumeren. Dit houdt echter in, dat eenmaligheid en distantie afnemen. De goederen van de moderne consumptiemaatschappij worden massaal ge(re)produceerd, massaal geconsumeerd en zonder veel hoofdbrekens uitgewisseld of weggeworpen. Benjamin spreekt over ‘het verlangen van de hedendaagse massa's om dingen zowel ruimtelijk als menselijk dichterbij te brengen, een trek die even sterk is als hun neiging om de uniekheid van de werkelijkheid te overwinnen door deze te reproduceren’.[7]

Dit kan natuurlijk niet de plaats zijn om een kritische beschouwing te wijden aan Benjamins theorie van aura en haar afname in de moderne tijd van mechanische reproduktie. De theorie is vooral van toepassing op de reproduktie van schilderijen, en waarschijnlijk ook wel op het opnemen van muziek op band en grammofoonplaat. Maar het is nog de vraag, of één en ander wel zo gemakkelijk kan worden toegepast op de film, zoals Benjamin doet. Zelfs in zijn dagen vóór de tweede wereldoorlog, waren films toch meer dan reprodukties van de werkelijkheid? In vele gevallen zijn films natuurlijk echte kunstwerken, constructies van werkelijkheid, die een zekere aura bezitten.

Ook kan hier niet de interessante vraag besproken worden, of Benjamins notie van distantie niet beïnvloed werd door Bertolt Brechts theorie van de *Verfremdung* - een theatertechniek, waarmee een distantie wordt gecreëerd tussen toneelspelers en toeschouwers, om de laatsten te dwingen de voorstelling niet als in een Aristotelische katharsis esthetisch te ondergaan, doch juist erover na te denken, er een politiek standpunt over in te nemen.[8] Evenals Brecht beschouwde Benjamin Marx als zijn intellectuele voorvader. Er is zeker sprake van ideologische verwantschap tussen beiden. Toch moet er ook op gewezen worden, dat Benjamin in veel opzichten meer leek op een cultuursociologische waarnemer als De Tocqueville of Weber, dan op een revolutionaire criticus

als Marx of Lenin. In plaats van een dergelijke kritische uiteenzetting over Benjamin, is het in dit verband interessanter om bovenvermelde theorie van aura en de afname van aura in de moderne samenleving toe te passen op de onderhavige discussie over de clichégene aard van deze samenleving. Maar alvorens dat te doen, moet ik eerst nog kort dit aura-begrip vergelijken met Webers notie van *charisma* en zijn theorie van de routinisering van charisma in de modernisering.

Sinds het begrip charisma geleidelijk een sociologisch cliché is geworden, heeft het veel van zijn oorspronkelijke betekeniskracht en heuristische pit verloren. Maar als we het nu vergelijken met een nog relatief onbekend en weinig gebruikt begrip als aura, kan het wellicht weer wat meer inhoud krijgen. Een belangrijk verschil tussen beide begrippen is dat Benjamin aura vooral toepaste op de waarneming en ervaring van objecten, terwijl Weber charisma veel breder zag als een maatschappelijke kracht, die sociologisch oplicht in een bepaald type van gezag en leiderschap. De overeenkomst ligt echter vooral in de notie van uniciteit: de alledaagse routine wordt als het ware verbroken en mensen worden geïnspireerd om te handelen en te ervaren op een wijze die nogal verschilt van de patronen, waaraan zij gewend waren. De aura van een kunstwerk en het charisma van een persoon of beweging wekken ook een besef op van zowel schoonheid als plicht - een combinatie, met andere woorden, van esthetische ervaring en morele dwang. Zij zijn dientengevolge gezaghebbend en overtuigend en zij verschaffen een gevoel van zinvolheid - een gevoel dat maar al te gemakkelijk vervaagt in de routines van alledag. Kortom, zowel aura als charisma overstijgen functie en veroorzaken de ervaring van betekenis. (Op existentiële voordelen en politieke nadelen van dit alles behoeft hier niet nader te worden ingegaan.)

Een derde overeenkomst is gelegen in de notie, dat zowel aura als charisma gedoemd zijn af te nemen, wanneer een maatschappij begint te moderniseren. Hoewel Weber van mening was, dat iedere charisma, onafhankelijk van de historische variabele ‘moderniteit’, gedoemd is op den duur te routiniseren, was hij er tevens van overtuigd, dat de modernisering en in het bijzonder de opkomst van de moderne bureaucratie een graad van routinisering teweeg zou brengen, die in de geschiedenis van de mens zijn weerga niet vindt, uitgezonderd wellicht de verstarrring van de oud-Chinese samenleving. Dat wil zeggen, zoals Benjamin een neergang van artistiek aura waarnam in wat hij noemde ‘de tijd van de mechanische reproduktie’, zag Weber een neergang van gezaghebbend charisma in wat hij noemde ‘de tijd van de rationele bureaucratie’.[9]

De afname van aura en de opkomst van het cliché

Benjamin zelf generaliseerde zijn notie van aura en paste het ook toe op gebieden buiten het eigenlijke terrein van de beeldende kunst. Hij was inderdaad de mening toegedaan, dat de afname van aura gezien moest worden als een specifiek kenmerk van de moderne, geïndustrialiseerde samenleving. Om dit punt nader uit te werken neem ik een voorbeeld uit het alledaagse leven, dat nogal ver van de esthetica verwijderd is. Dit voorbeeld is uiterst platvloers, maar de lezer wordt verzocht op dit punt twee zaken voor ogen te houden: ten eerste, cultuursociologie en cultuurkritiek richten hun aandacht niet alleen op de waarden en betekenissen (alsmede hun veranderingen) in de nogal voor de hand liggende sectoren van kunst, godsdienst, wetenschap en recht, doch ook en evenzeer op waarden en betekenissen in de alledaagse afloop van het gewone leven; ten tweede: de functionaliteit van clichés, die zo nauw met de afname van aura in het moderne leven verbonden is, moet niet als een verheven zaak worden beschouwd, doch oefent op onopvallende wijze invloed uit op de routines van het dagelijkse bestaan. De meeste clichés functioneren op een platvloerse, alledaagse wijze en dat is precies de reden, waarom het zo moeilijk is hen waar te nemen en te interpreteren.

Het voorbeeld dat ik wil geven is het kopen en verkopen van kruidenierswaren in een typisch moderne stijl, vergeleken met dezelfde uitwisseling in een typisch voor-moderne traditionele context. Omderwille van het argument, zo zal de lezer opmerken, wordt één en ander zwartwit neergezet. Vergeleken bij de dorpskruidenier in een nog landelijke en voor-moderne samenleving, die niet alleen zijn waren verkoopt, maar ook met zijn klanten het weer, de laatste stukjes roddel en de belangrijkste zaken van de dorpspolitiek doorpraat, vindt er tussen het personeel van een moderne *supermarkt* en de *clientèle* opmerkelijk weinig sociaal verkeer plaats. In feite behoeven we in een supermarkt van de taal in het geheel geen gebruik te maken. Zwijgend kiezen we onze boodschappen uit en betalen we aan de kassa, die door een zwijgende cassière wordt bediend, waarmee zij een beperkt aantal automatische en geroutiniseerde handelingen verricht. We verlaten de zaak zonder dat een groet wordt uitgewisseld. In deze transactie - want het gaat toch nog steeds om een transactie - is er geen sprake meer van duur, van uniekheid en van afstand, hetgeen heel duidelijk wordt indien we één en ander vergelijken met dezelfde soort van uitwisseling in voornoemde dorpskruidenierswinkel. De winkelier is hier bij naam bekend en de klanten weten ook de grote lijnen van zijn familiegeschiedenis, wellicht zelfs een paar generaties terug. En toch, ondanks deze familiariteit die kenmerkend is voor wat Durkheim ‘mechanische solidariteit’ noemde, kent de kruidenier zijn sociale plaats en positie in de informeel bewaakte en traditio-

neel gefundeerde hiërarchie van status en macht. Dat wil zeggen, er is ook sprake van uniciteit en distantie, beide gefundeerd op de duur van de traditie. In het geval van de supermarkt is dit alles grondig veranderd. De klant is niet op de hoogte met de familie-achtergrond van het personeel en kent de namen niet - hij is daar in het geheel niet in geïnteresseerd. Terwijl hij zijn goederen in het wagentje oplaadt, 'ziet' hij het personeel niet eens, tenzij hij een stukje informatie nodig heeft, in welk geval een korte, uiterst functionele uitwisseling van woorden en zinnen zal plaatsvinden. Bijgevolg is hij er ook niet in geïnteresseerd de personeelsleden van de supermarkt op een schaal van prestige en macht te plaatsen: zij zijn sociaal gezien niet-personen voor hem. Zo bezien behoort de supermarkt tot geen enkele hiërarchie en is zij even 'democratisch' als een begraafplaats. Duur ontbreekt in het geval van de supermarkt ook ten enenmale: zij heeft geen geschiedenis, die nauw met de geschiedenis van de gemeenschap ter plaatse verbonden is. Het kan niemand schelen, wie de supermarkt heeft opgericht, wie de eigenlijke eigenaar(s) is (zijn), of tot welke keten zij wel behoort. Natuurlijk is de supermarkt veel functioneler dan het kleine dorpswinkeltje, maar sociaal gezien is het ook veel meer een 'dode' plaats. De mensen handelen er als automaten en hun gedrag is een uitstekend voorbeeld van het overwoekerd geraken van betekenis door functie.

Wellicht ten overvloede moet hier uitdrukkelijk worden gesteld, dat deze alledaagse observatie nog geen positieve of negatieve waarde-oordelen mijnerzijds behelzen. Als de lezer zou aandringen op meer informatie over mijn waardering van de supermarkt in vergelijking met de voor-moderne kruidenierswinkel - hoewel de lezer niet in zo iets triviaals als de inkoopsvoorkeuren van de auteur geïnteresseerd zou moeten zijn - dan zou ik moeten toegeven dat ik de beweerde gezelligheid van dergelijke kleine winkels intens verafschuw, en wel om verschillende redenen. Neem bijvoorbeeld de roddel van voor-moderne winkeliers en hun klanten. Die kan soms erg gemeen uitvallen en de effecten van sociale controle zijn niet zelden zeer tiranniek en verstikkend. Bovendien, als we eenmaal gewend zijn aan de efficiëntie, die in moderne samenlevingen opgeld doet, zullen we de inefficiëntie van dergelijke winkels wellicht voor de duur van een vakantie charmant vinden, maar na een paar weken geraken we er al behoorlijk door gefrustreerd. Kortom, ik ben ervan overtuigd, dat de afname van aura tijdens de modernisering begeleid werd door een toename van efficiëntie en vrijheid. Alleen, dit normatieve standpunt is voor het onderhavige argument volslagen irrelevant. We interesseren ons nu vooral voor de toenemende invloed van clichés, welke vermoedelijk met de afname van de aura verbonden is.

Tot nu toe spraken we uitsluitend over de afname van aura in de uit-

wisseling van het kopen en verkopen, maar ook de gekochte en verkochte waar zelf vertoont in toenemende mate deze afname van aura. In een supermarkt worden de produkten van de massa-consumptie op een functionele wijze uitgestald. In vergelijking daarmee waren die ouderwetse kruidenierswinkeltjes rommelig en vaak domweg vies. In de supermarkt wordt de waar op uniforme wijze verpakt (geen uniekheid), kan zij direct door de klant zelf worden uitgekozen en meegenomen (geen afstand) en het ontbreekt haar te enen male aan geschiedenis of traditie (de waar immers kent geen traditioneel bewaard gebleven recept en wordt uitsluitend bekeken en beoordeeld op haar voedings- en verkoopwaarde).

Ons voedsel heeft in de aera van de supermarkt veel aan aura moeten inboeten. Een nogal extreem voorbeeld is het diepvries-diner, dat bestaat uit soep, vlees, groente en aardappelen, die kant en klaar in de oven kunnen worden gezet. Het ontbreekt een dergelijke maaltijd uiteraard geheel aan de goede smaak en geur, die zo kenmerkend zijn voor een zorgvuldig toebereide maaltijd. Trouwens al het diepvries en ingeblikt voedsel deelt dit kenmerk: het is gemakkelijk en functioneel, maar ontbeert te enen male aura.[10]

Een vergelijkbaar voorbeeld biedt de wereld van de mode. De spijkerbroek symboliseerde in de zestiger jaren de waarden van wat wel de ‘tegencultuur’ werd genoemd. Traditionele grenzen tussen klasse, sexe en generaties werden door de spijkerbroek demonstratief opgeheven - het ‘democratische’ kledingstuk bij uitstek. Maar al gauw werd zij niets anders dan een pragmatisch stuk kledij - goedkoop en gemakkelijk. Het is niet overdreven de spijkerbroek het cliché van de moderne mode te noemen.[11]

Nu zijn er wel een aantal sociologisch opmerkelijke tegenbewegingen te signaleren. De toename van het aantal kleine boetieks in onze grote steden is daarvan een voorbeeld. Een boetiek kan een zekere mate van aura in de interactie tussen koper en verkoper herstellen. Ook kan en zal zij zich toeleggen op een betrekkelijk kleine, gespecialiseerde voorraad aan goederen, waardoor een zekere mate van uniekheid, distantie en duur in stand gehouden kan worden. De vraag is natuurlijk, hoe lang dergelijke onafhankelijke en kleine ondernemingen economisch rendabel blijven. Hoe dan ook, met betrekking tot de afname van aura representeren de kleine winkels, die macrobiotisch voedsel verkopen, toch zeker een tegenbeweging. Evenzo kunnen ook kleine restaurants, die prat gaan op de charismatische kookkunst van hun kok, gezien worden als pogingen aura te restaureren. Maar dergelijke tegenbewegingen zijn slechts kleine, onbeduidende verschijnselen aan de rand van de moderne maatschappij met haar massa-produktie en massa-communicatie.

Meer voorbeelden zouden kunnen volgen, waarbij steeds één van de

sectoren van de moderne cultuur onder de loep genomen wordt. Neem de wereld van wat wel genoemd wordt de ‘klassieke muziek’. Tegenwoordig staan we er nauwelijks meer bij stil, dat nog niet zo lang geleden muziekliefhebbers hun favoriete symfonie of opera slechts een paar maal in hun leven konden horen, zeker indien dergelijke favoriete muziek niet tot het standaard-repertoire van de uitvoerende kunstenaars behoorde - een symfonie van Bruckner, bijvoorbeeld, of een opera van Janacek. Om een dergelijk muziekstuk te kunnen horen moest men voortdurend op zijn hoede zijn of niet een zeldzame uitvoering ervan zou plaatsvinden. Kreeg men eindelijk eens de kans het geliefde stuk te horen, dan moet dit een ongelooflijke ervaring (uniekheid) geweest zijn, die natuurlijk gemakkelijk in de herinnering in verbinding werd gebracht met vorige, zeldzame uitvoeringen (duur). Bovendien, de enige manier om deze muziek werkelijk te leren kennen en geestelijk zich eigen te maken was het kopen van de partituur (niet zelden een piano-transcriptie) om het geheel bij stukjes en beetjes zelf te spelen (distantie). Vandaag heeft de muziekliefhebber een keus uit diverse op grammofoonplaten vastgelegde uitvoeringen, die hij mee naar huis kan nemen en die hij passief zo vaak als hij maar wil kan beluisteren. Hij kan zelfs bandjes kopen en de muziek in zijn auto doen klinken, terwijl hij in het verkeer rijdt. Het gevolg van deze overvloed is opmerkelijk: het is in het geheel niet ondenkbaar, dat hij van zijn lievelingsmuziek verzadigd geraakt, als iemand die te vaak en te veel hetzelfde lievelingsgerecht verorbert. En gaat hij naar een concert om deze muziek ‘in het echt’ te horen, dan zal hij geneigd zijn meer aandacht te besteden aan de wijze van uitvoering - de techniek en de interpretatiestijl - dan aan de eigenlijke inhoud van de compositie. De muziek heeft dan ieder element van verrassing verloren, alleen de uitvoering ervan kan nog verrassing bieden - hoewel ook dat tegenwoordig nog maar zelden het geval is door de standaardisering van de uitvoeringspraktijk. Het verbaast natuurlijk niet, dat de grammofoonplatenindustrie deze accentverschuiving van aandacht voor de compositie naar die voor de uitvoering al geruime tijd geleden heeft ontdekt: niet alleen moeten de platenopnamen in uitvoering technisch perfect zijn, waarbij niets aan het toeval of de interpretatie-inval wordt overgelaten, ook de teksten op de hoezen leggen van deze accentverschuiving getuigenis af: de naam van de uitvoerder - de beroemde dirigent, de grote violist, de befaamde pianist - prijkt met grote letters op voor- en achterkant met de naam van de componist in een hoekje.

Deze accentverschuiving van compositie naar uitvoering miste zijn uitwerking op de uitvoeringskunst niet. Niet zelden willen grote sterren onder de solisten ons doen geloven, dat als er enige aura in de uit te voeren muziek aanwezig is deze door hun interpretatie ontstaat. Dit heeft een toenemend subjectivisme en ‘expressionisme’ tot gevolg: de

solist legt zijn emoties op aan de muziek, die door hem als middel voor zelfexpressie gebruikt wordt. Op de platenhoes staat dan ook, dat zijn uitvoering, niet de uitgevoerde muziek, 'authentiek' en 'gezaghebbend' is. De merkwaardige pianist Arturo Benedetti Michelangeli, die zichzelf bewust heeft afgezonderd van het geroutiniseerde bedrijf der uitvoerende kunstenaars, merkte eens in een zeldzaam interview op: 'De pianist moet niet trachten *zichzelf* uit te drukken. Het belangrijkste en meest essentiële is dat hij binnendringt in de geest van de componist. Dit heb ik geprobeerd alle pianisten bij te brengen, die bij mij zijn komen studeren. Het probleem met de huidige jongere pianisten is, dat zij op hun eigen persoonlijkheid gefixeerd zijn. Dat is een valkuil en het zal hen tot niets leiden. Het is juist belangrijk zichzelf te verlaten en door te dringen in de gedachten en ideeën van de man, die de muziek uitdacht. Het leren van de muziekliteratuur is maar een begin. De ware persoonlijkheid van een pianist komt slechts naar boven, wanneer hij in contact is gekomen met de componist. Alleen wanneer de componist zich heeft meester gemaakt van de pianist, kan men eraan beginnen te denken muziek te maken.'[12]

Kortom, we kopen en consumeren materiële en immateriële goederen in grote hoeveelheden en de produktie van deze goederen staat geheel in het teken van hun functionaliteit: zij moeten goed verkopen en zij moeten vooral gemakkelijk, snel en massaal geconsumeerd kunnen worden. Zouden dergelijke masaal geproduceerde goederen toch nog een zekere mate van aura bezitten, dan consumeren wij hen zó intensief en repetitief, dat we uiteindelijk verzadigd geraken. We krijgen er genoeg van. De goederen gaan ons vervelen en we werpen hen weg. Het wegwerpen van goederen is inderdaad een ander aspect van de moderne samenleving, dat we hier kort moeten bespreken omdat het nauw met ons onderwerp verbonden is. Dit thema komt regelmatig ter sprake in de recente overvloedige discussies over vervuiling, maar wordt zelden besproken in het kader van de afname van aura en het overwoekerd geraken van betekenis door functie.

Laten we meubilair als voorbeeld nemen. In traditionele samenlevingen bleef meubilair vaak voor generaties bewaard, waardoor het niet zelden onderdeel werd van de materiële geschiedenis van een familie. Tegenwoordig wordt meubilair gefabriceerd, dat meestal niet langer meegaat dan een tien- of twintigtal jaren. En zou het dan nog niet stuk zijn, dan hebben we er meestal zo genoeg van, dat we naar iets nieuws gaan uitzien. In de advertenties wordt deze houding natuurlijk sterk aangemoedigd. Evenals andere gebruiksgoederen lijdt modern meubilair dan ook aan een duidelijk gebrek aan aura. De stoelen waarop we zitten, de tafel waaraan we eten, de klok die de tijd voor ons aangeeft, - zij behoren

niet meer tot de geschiedenis van één bepaalde familie. En toen zij werden gekocht, werden zij niet vanwege hun unieke stijl en vormgeving uitgekozen. Ook werden zij niet met de hand vervaardigd, doch massaal in fabrieken geproduceerd - gemakkelijk gemaakt, gemakkelijk gekocht, gemakkelijk weggeworpen.

In dit geval bestaat de tegenbeweging uit de toenemende populariteit van *antiek*. Het is werkelijk niet te ver gezocht om het aanschaffen van dure antieke meubelen te zien als een poging van moderne mensen aura te kopen. Intussen is de poging zelden succesvol, want bezit men slechts enkele stukken antiek, dan staan zij teveel afgezonderd van de rest van het meubilair en missen zo hun aura-spreidende werking; heeft men teveel antiek, dan verandert de kamer onherroepelijk in een levenloos museum. In beide gevallen is er geen sprake van een herstel van aura.

Met dit hele thema is natuurlijk het wegwerpen van mensen verbonden. Ik bedoel hier niet de vanzelfsprekende voorbeelden van genocide gedurende en na de Tweede Wereldoorlog, maar zou eerder de nadruk willen leggen op een aantal elementen, die minder opvallend verweven zijn met de structuur van de hedendaagse maatschappij. Moderne mensen, om een eerste voorbeeld te nemen, schijnen zich gemakkelijk te ontdoen van een vriend of echtgeno(o)t(e), omdat verhoudingen als vriendschap en huwelijk niet langer primair op een besef van wederzijdse verantwoordelijkheid gefundeerd zijn. Integendeel, steeds meer zijn deze relaties primair gebaseerd op het verlangen emoties onmiddellijk en bij voortduring te consumeren. Daarom bezitten zij weinig aura en lopen zij het gevaar vroeger of later een punt van verzadiging te bereiken. De vriend of ega is dan overbodig, wordt als het ware weggeworpen en ingeruild voor de volgende. Loyaliteit is tegenwoordig een deugd, die bijna even ouderwets is als eer.

Een tweede voorbeeld van het wegwerpen van mensen wordt gevormd door de geïnstitutionaliseerde verwijdering van twee categorieën mensen, die in de moderne maatschappij niet langer functioneel zijn: de ouderen en de geesteszieken. In vele voor-moderne samenlevingen bezaten oudere mensen in de gemeenschap gezag en niet zelden oefenden zij ook macht uit, omdat werd geloofd dat hun groot aantal levensjaren hen een onnavolgbare wijsheid had verschaft. Van geestesgestoorden werd niet zelden aangenomen dat zij een soort van goddelijk charisma bezaten, dat onmisbaar zou zijn voor het functioneren van de samenleving. Maar met het toenemen van de functionele rationaliteit in het moderniseringsproces werden beide categorieën in toenemende mate nutteloos. Bijgevolg ontdeed de samenleving zich van hen en sloot hen op in rusthuizen en gestichten.

Tenslotte, ga ik te ver indien ik dit hele argument ook toepas op het verschijnsel abortus? Geeft de moderne houding ten opzichte van abor-

tus, die erg expliciet wordt als het erom gaat de abortus te legaliseren, niet in ieder geval aan, dat het ongeboren kind niet langer gezien wordt in termen van uniekheid, distantie en duur? De ongeboren vrucht een wegwerp-ding?

Zonder twijfel is er een wederzijdse aantrekkingskracht - een *Wahlverwandtschaft* - tussen de afname van aura enerzijds en de clichés anderzijds. In feite zou men het wezen van clichés gemakkelijk kunnen aangeven met behulp van Benjamins theorie van de afname van aura. Zoals we al in hoofdstuk 1 zagen, zijn gemeenplaatsen steeds het gevolg van reproduktie. Het is in hoofdzaak het repeterend gebruik van woorden, gedachten, emoties en daden, dat deze menselijke expressies tot gemeenplaatsen maakt. Vervolgens omschreven we gemeenplaatsen als het gevolg van een overwoekerd worden van betekenis door functie, van substantiële rationaliteit door functionele rationaliteit. Zonder moeite kan ditzelfde proces ook omschreven worden als een afname van duur, distantie en uniekheid. Het is natuurlijk duidelijk dat gemeenplaatsen niet uniek zijn. Kenmerkend is juist hun herhalend karakter. Wel worden zij gekenmerkt door een zekere mate van duur. Zoals we immers hebben gezien, zijn zij traditionele expressievormen, waarin taal en gedrag als het ware gegoten worden. Deze vormen worden van generatie op generatie overgedragen. Maar toch is dit niet de duur, waarover Benjamin sprak toen hij het over aura had. De duur van aura heeft bij Benjamin veel meer weg van Bergsons notie *durée* - dat wil zeggen, een betekenisvolle, ononderbroken opeenvolging van subjectief ervaren tijd, nauwkeurig gevolgd door het bewustzijn. Clichés daarentegen zijn versteende brokken oude ervaring, waarin tijd als het ware bevroren is. Wanneer iemand spreekt, is het onmogelijk om kwantitatief vast te stellen, hoeveel gedachten en emoties hij uitdrukt - om over de meting van de kwaliteit maar helemaal te zwijgen. Maar het is heel wel mogelijk om het aantal gemeenplaatsen, die over zijn tong rollen te tellen, terwijl dit aantal iets over de orginaliteit van de desbetreffende spreker zegt. Clichés kunnen van de bewustzijnsstroom van een spreker worden afgezonderd, apart gezet. Dat is zeker niet wat Benjamin onder de duur van aura verstond.

Tenslotte, gemeenplaatsen kunnen ook niet met Benjamins begrip distantie gekarakteriseerd worden. Zij zijn immers gemakkelijk en zonder weerstand te verkrijgen. Terwijl wij clichés gebruiken, behoeven we niet stil te staan en na te denken (‘stop and think’) en behoeven we niet veel psychische en geestelijke energie in ons spreken en handelen te investeren. Is men eenmaal ten volle in een bepaalde samenleving gesocialiseerd, dan liggen de gemeenplaatsen van die samenleving als het ware in het bewustzijn opgeslagen - niet diep verborgen, maar voor op de

tong. Zij staan gereed om geprikkeld en toegepast te worden.

Kortom, de conclusie is gerechtvaardigd dat de functionaliteit van gemeenplaatsen toe zal nemen, wanneer de aura in een cultuur afneemt. Maar ook afgezien van deze afname van aura, kan de moderne maatschappij geïnterpreteerd worden als een historisch specifieke configuratie, die het gebruik van clichés sterk bevordert. In de nu volgende paragraaf zal dit punt nader worden uitgewerkt.

De clichégene condities van de moderne samenleving

Waar voor-moderne samenlevingen doorgaans gekarakteriseerd worden door de aanwezigheid van diverse sociaal-culturele lagen tussen het individu en de maatschappij-als-geheel (met name de familie, de gemeenschap en religieuze organisaties), staat het individu in de moderne samenleving direct bloot aan sociale en politieke structuren (met name de staat en haar bureaucratie). In zijn werk, in zijn vrijetijdsactiviteiten en zelfs in toenemende mate in de privacy van zijn gezin (vgl. de invloed van noodzakelijke vergunningen, verzekeringen, belastingen, etc.) wordt het moderne individu voortdurend geconfronteerd met de bureaucratische mechanismen van verschillende sociaal-culturele organisaties en met de bijzonder sterk ontwikkelde bureaucratie van de verzorgingsstaat. Als hij goed (d.w.z. efficiënt) wil functioneren, moet het moderne individu zijn gedrag laten vormen door van tevoren vaststaande rollen, die in een betrekkelijk lang socialisatieproces worden aangeleerd. Voor de traditionele intermediaire structuren als de familie, de gemeenschap (van stam, volk of buurt) en de kerk, die vroeger de belangrijkste leveranciers en verdedigers van zin en betekenis waren en daarom ook centrale posities in de omvattende sociale structuren innamen, is het erg moeilijk om deze rollen van enige zinvolle inhoud te voorzien. De intermediaire structuren van weleer werden naar de uithoeken van de moderne sociale structuur verdrongen en hebben hun macht en invloed moeten overdragen aan vooral de wetenschap en de politiek. Ook hun invloed inzake de economische en maatschappelijke orde werd door de staatsbureaucratie en de super-organisaties van de grote bedrijven, die hun invloed vaak ver buiten de nationale grenzen en buiten de grenzen van de economische sector uitstrekken, overgenomen. Maar noch de wetenschap en de politiek, noch de staatsbureaucratie en de multinationals zijn in staat het individu zin te verschaffen. Zij vereisen veeleer zijn voortdurende functionaliteit. In deze situatie komen clichés natuurlijk goed van pas: zij zijn de geschikte mallen voor het gemoderniseerde bewustzijn.

De notie van het individu dat direct wordt blootgesteld aan de in-

vloeden van moderne sociale en politieke structuren (het zogenaamde ‘mass society’ model), wordt doorgaans terecht bekritiseerd door te wijzen op de aanwezigheid van vrijwillige associaties - van allerlei sociale clubs tot diverse professionele organisaties.[13] Maar juist met het oog op de hier ter discussie staande overwoekering van betekenis door functie zou men met de volgende feiten rekening moeten houden: ten eerste onderhouden de meeste van deze vrijwillige associaties door hun eigen onvermijdelijke bureaucratisering sterke banden met de moderne abstracte maatschappij; ten tweede zijn vele van hen ook door wettelijke regelingen en velerlei subsidies met de verzorgingsstaat verstrengeld; ten derde zetten de leden zich alleen ten dele in voor hun vrijwillige associatie, omdat zij vaak tot meer dan één associatie behoren en hun loyaliteit dus moeten verdelen. Bijgevolg kunnen moderne verenigingen nauwelijks die functies van het overdragen en verdedigen van zin aannemen, die zo kenmerkend zijn voor zulke voor-moderne intermediaire structuren als de familie, de kerk en de gemeenschap. Als zij het individu van enigerlei betekenis en zin voorzien, zijn deze even partieel als die welke de moderne familie, de kerk en de buurtgemeenschap nog vermogen te verschaffen. Kortom, in kennissociologische termen kan de stelling worden gehandhaafd, dat het moderne individu direct wordt blootgesteld aan de invloeden van sociale en politieke structuren, bovenal die van de verzorgingsstaat.

Natuurlijk was het individu in een voor-moderne context ook verplicht zich te houden aan formele gedragspatronen, die misschien wel sterker gecontroleerd en strenger opgelegd werden dan in de moderne samenleving het geval is. Maar tenzij zij volledig doordrenkt waren van magie, waren deze gedragspatronen op betekenisvolle wijze gefundeerd in een fundamenteel religieuze traditie en binnen deze traditie werden zij gedragen door de familie, de gemeenschap en de religieuze organisatie. Deze traditie hield zeker een zware last in en zij werd ook door formalisme gekenmerkt, maar als erover werd nagedacht (hetgeen feitelijk weinig gebeurde), dan konden deze last en dit formalisme uitgelegd worden en wel op een manier die het individu begreep. Het is natuurlijk ook waar, dat voor-moderne samenlevingen geritualiseerde revoltes tegen de traditie kenden - van de door antropologen bestudeerde ceremoniële clowns die in rituele opvoeringen alle heilige taboes schonden tot de diverse carnavalachtige festiviteiten waarin de leden van een traditionele samenleving zich aan diverse losbandige en anarchistische activiteiten te buiten konden gaan. Maar nadat men voor de duur van dergelijke geritualiseerde festiviteiten en voorstellingen chaos en anarchie had kunnen waarnemen en ondergaan, was men weer blij naar de routine van alledag terug te kunnen keren, om daar de last van de traditie weer op de schouders te nemen.[14]

Met andere woorden, deze geritualiseerde anarchie had een heuristische functie en was het tegendeel van moderne anomie. Het toonde aan dat de mens inderdaad in staat is de traditie te verloochenen en zichzelf aan zijn instincten en de vitalistische krachten van de chaos uit te leveren. Maar heeft hij dit gezien en ervaren, dan was hij blij om de triviale taken van de traditie in de alledaagse routine weer op zich te nemen. Het enige in de moderne samenleving dat dicht in de buurt van een dergelijke geritualiseerde onderbreking der dagelijkse routine komt, is onze jaarlijkse vakantie. Moderne mensen getroosten zich vaak heel wat moeite en zorg om hun huis en werk voor een paar weken te verlaten. Zij zijn doorgaans gelukkig om aan het einde van de vakantie weer naar huis terug te keren en niet zelden is de terugkeer in feite het grootste plezier van de gehele vakantie. Maar de 'ritualisering' van deze vakanties is natuurlijk primair commercieel van aard - zeer zeker niet religieus en daarom blijft deze 'ritualisering' dan ook verstoken van zin en betekenis.[15]

Kortom, de patronen van het moderne gedrag zijn sociale rollen, die worden gespeeld om functioneel-rationele redenen en die dan ook ervaren worden als onderdelen van een abstracte en toch na op het lijf zittende (d.w.z. niet door intermediaire structuren bemiddelde) maatschappij. Er is geen sprake van duur, noch van distantie, terwijl de rollen ook niet op een unieke manier worden gespeeld: of men nu in Europa of in de Verenigde Staten woont, de rollen die door de abstracte maatschappij vereist worden zijn tamelijk gelijk.

Deze moderne maatschappij is er één zonder veel traditie. Het verleden wordt niet meer ervaren als een betekenisvol onderdeel van het heden, met als gevolg dat het moderne bewustzijn toenemend onhistorisch is geworden en zich toelegt op het functioneren en de efficiëntie. Dit kan men duidelijk in allerlei vormen van pragmatisme en functionalisme waarnemen. Zelfs pogingen om een gevoel van historiciteit te restaureren zijn meestal slechts tekenen van de moderne *post-histoire* (Gehlen): zij restaureren zelden traditie, maar neigen ertoe het verleden op nostalgische wijze te romantiseren. Meer dan door iets anders wordt het onhistorische bewustzijn van de moderne mens gekenmerkt door de *romantische nostalgie* - die natuurlijk al minstens honderd jaar oud is.[16] Een samenleving die stevig op een betekenisvolle traditie stoelt kent geen *temps perdu*, waarnaar rusteloos wordt gezocht. Het is dan ook een misverstand te menen dat het idee van een verloren paradijs een nostalgische droom was, zeker toen deze idee in een culturele context voorkwam, waarin magie door profetische religie werd overwoekerd, zoals in het oude Jodendom en het Calvinisme. Hier waakte een op de toekomst gerichte eschatologie ervoor, dat de notie van een verloren paradijs uit zou groeien tot een onhistorische, magische fixatie op een

utopische toekomst, of tot een romantische nostalgie naar een tijd die definitief voorbij is.

Tengevolge van een intensieve arbeidsverdeling, die nodig was voor de verwerkelijking van een verhoogde produktie, die op haar beurt weer door de moderne wetenschap werd mogelijk gemaakt, is de moderne maatschappij tot een *pluralistische maatschappij* uitgegroeid. Meestal wordt hiermee bedoeld, dat van het moderne individu geëist wordt meerdere onderling nogal verschillende rollen te spelen, die tezamen geen samenhangende identiteit vormen. Het voor-moderne individu leerde in zijn socialisatie - die in de puberteitsriten meestal tot een definitieve afsluiting kwam (dit in tegenstelling tot de moderne socialisatie) - een in de traditie gefundeerd min of meer samenhangend stel gedragspatronen (door Durkheim en Gehlen ook wel 'instituties' genoemd). Deze patronen stonden voor een belangrijk deel al voor zijn geboorte vast en vormden een eenheid, omdat zij verbonden waren met een 'collectief bewustzijn' (Durkheim). Het moderne individu daarentegen gaat steeds maar door met het leren en afleren van verschillende rollen die in feite verschillende, zelfstandige identiteiten bevatten met verschillende, vaak conflicterende waarden en normen. (Zelfs de rollen van man en vrouw, waarvan we doorgaans aannamen dat zij biologisch gefixeerd waren, kunnen en worden nu veranderd.) In een moderne samenleving kan een jonge man worden blootgesteld aan de eisen van zijn familie waarin hij opgroeide, zijn bureau waarin hij werkt, het gezin dat hij onlangs stichtte, de universiteit waarin hij colleges volgt, en het leger dat hem in dienst wil nemen. Ieder van deze instituten legt hem een identiteit op met de daarbij behorende morele eisen, maar bij elkaar genomen vormen zij geen coherent geheel en in enkele gevallen zijn zij onderling strijdig. Bijgevolg moet hij rollen en identiteiten wisselen als waren zij jasjes die aan- en uitgetrokken kunnen worden, hetgeen een gevoel van afstand tussen eigen 'ik' en de omringende sociale structuren teweegbrengt.

In zijn bekende essay over het netwerk van groep-affiliaties merkte Simmel al op, dat het moderne individu ertoe neigt maatschappelijke structuren als autonome werkelijkheden te ervaren en op te vatten, juist omdat het een soort van snijpunt vormt van diverse groepen. En deze autonomie van de structuren moeten we dan tweeledig opvatten: zij zijn autonoom ten opzichte van het individu, maar ook ten opzichte van elkaar. Natuurlijk zal het moderne individu dan ook zichzelf steeds meer gaan zien als een autonoom wezen, dat geen wezenlijke banden onderhoudt met de hem omringende sociale structuren - de oorsprong van het moderne subjectivisme en individualisme. 'Autonomisering' van de maatschappij gaat zo gepaard aan de 'automatisering' van het individu en het heeft natuurlijk geen zin zich af te vragen, welke van de twee de

oorzaak is. Beide immers zijn functies van het moderniseringsproces.[17]

Het clichégene karakter van deze 'autonomisering' van het moderne individu tegenover zijn omringende sociale en politieke structuren wordt temeer duidelijk, wanneer wij onze aandacht richten op de *vrij-zwevende aard van de waarden, betekenissen, motieven en normen der hedendaagse samenleving*. Dat wil zeggen, het is niet zozeer de intelligentsia die sociaal vrij-zwevend is, zoals Mannheim geloofde, doch het zijn de waarden, betekenissen, normen en de daarmee verbonden ideeën, noties, theorieën en ideologieën van de moderne mens die als het ware in de ijle sociale lucht zweven.

William Isaac Thomas somde dit eens puntig op, toen hij over de moderne maatschappij schreef, dat zij gekenmerkt wordt door vele elkaar beconcurrerende definities van de situatie, waarvan er echter geen één bindend meer is. Ik zal nu argumenteren, dat dit een situatie is, die het vóórkomen van clichés sterk bevordert. Vanwege de afname van sociologische distantie en de toename van sociaal-psychologische distantie heeft het moderne individu de neiging om voortdurend vragen te stellen, waar het voor-moderne individu eerder geneigd was dingen voor vanzelfsprekend aan te nemen. In navolging van Arnold Gehlen noemde de Duitse socioloog Helmuth Schelsky dit op treffende wijze de permanente reflectie - *Dauerreflexion*.[18] Wanneer het individu niet langer in staat is een ongebroken relatie tot de traditionele instituties te onderhouden, zoals de voor-moderne mens dat nog wel kon, zal hij voortdurend bij alles wat gebeurt en bij alles wat hij doet reflecterende vragen moeten stellen. Dat wil zeggen, motieven, betekenissen, waarden en normen verliezen hun vanzelfsprekendheid en worden materiaal voor permanente reflectie. Er wordt gepiekerd en getobd over de zinvolheid en legitimiteit van de omringende instituties (soms expliciet, zoals in de existentialistische filosofie, doorgaans minder uitgesproken als in een voortdurend relativisme).

Voor antwoorden verlaat men de vaak vermeende 'objectiviteiten' van de institutionele sfeer en zoekt men zijn toevlucht in de meestal irrationele krachten van het subjectieve, cognitieve en emotionele leven. Met behulp van dit anti-institutionele, vaak nogal gnostische, subjectivisme hopen velen in de moderne samenleving 'authenticiteit' te kunnen vinden. Twijfels worden middels eindeloze reflecties en discussies uitgebannen. Nogmaals, het existentialisme was lange tijd het meest geschikte wijsgerige expressiemiddel voor de subjectivistische *Dauerreflexion*.

Nu is het van groot belang in te zien, dat dit anti-institutionele subjectivisme het efficiënt functioneren van maatschappelijke structuren maar weinig heeft kunnen hinderen. Integendeel, de overwoekering van betekenis door functie is, zoals we tevoren zagen, een wezenskenmerk

van de moderne abstracte maatschappij en deze overwoekering wordt door het moderne subjectivisme versterkt, juist omdat dit subjectivisme de vroeger zo hechte band tussen betekenissen en traditie verzwakt.

Hierdoor worden betekenissen van hun stabiele grondslag beroofd en staan des te gemakkelijker open voor de overwoekering door functies. Om maar een voorbeeld te geven, de vaak emotioneel en irrationeel geladen revoltes tegen wat heette 'het Establishment' gedurende de zestiger jaren heeft wel veranderingen gebracht - met name op het punt van traditionele gezagsstructuren -, maar heeft toch ook op geen enkele wijze het functioneren van de abstracte maatschappij kunnen hinderen.[19] Integendeel, veel van de 'democratisering' uit die tijd kreeg haar beslag in een nog massievere bureaucratisering. Men ontkomt niet aan de indruk, dat het anti-institutionele subjectivisme, dat inherent was aan alle typen van protest in de zestiger jaren, de voortschrijdende overwoekering van betekenis door functie heeft geschraagd, met name omdat het betekenissen uitleverde aan de hoogst instabiele en onberekenbare krochten van het innerlijke, emotionele leven, waar het maar al te gemakkelijk tot allerlei tegenstrijdige irrationaliteiten verdampte. Stukjes existentialistische filosofie werden vermengd met modieuze theorema's onttrokken aan de psychoanalyse, dieptepsychologie en Marxisme, vaak gegarneerd met nogal vage verwijzingen naar Zen Boeddhisme en Hindoeïsme. Het was de bedoeling, dat betekenis functie zou overwoekeren, maar het (naar we mogen aannemen) onbedoelde gevolg van dit syncretisme was, dat betekenis in allerlei irrationaliteiten en snobistische modes vastliep, terwijl functie kon gedijen, gedragen als het werd door de toenemend abstracte structuren van het sociaal-economische en politieke leven.

Aangezien betekenissen niet langer traditioneel aan instituties gehecht zijn, doch reflectiemateriaal zijn geworden - emotioneel te ervaren, te bereflecteren en eindeloos te bediscussiëren - zijn zij vrijblijvend en arbitrair geworden. Hetzelfde geldt voor waarden, normen en motieven.

Zij zijn, om Thomas nog eens te citeren, vervat in concurrerende definities van de situatie, waarvan er geen één moreel bindend is. Ze hebben hun stabiele grondslag verloren en zweven rond in ijle lucht, klaar om opgepikt en weer weggegooid te worden.

In een dergelijke situatie verliest het huwelijk zijn oorspronkelijke institutionele status binnen de sociale structuur. Het zal zeer waarschijnlijk als instituut voortgaan te bestaan, want het heeft nu eenmaal een fundamentele maatschappelijke functie, maar de met het huwelijk verbonden waarden, normen, betekenissen en motieven maken zich van de traditionele, institutionele grondslag los en hechten zich aan een vage, moreel vrijblijvende ideologie van romantische liefde. Traditionele waarden als 'huwelijkse trouw' en 'ouderlijke verantwoordelijkheid' zullen

opvallend in deze ideologie afwezig zijn, omdat zij over het algemeen niet erg emotioneel bevredigen. Het gezin zal zeer waarschijnlijk als instituut in de abstracte maatschappij voortgaan te bestaan, omdat het naar alle waarschijnlijkheid een onmisbare functie vervult, maar het zal beperkt blijven tot een kleine consumptie-eenheid. Inmiddels verlaten de waarden, normen, betekenissen en motieven verbonden met gezin en familie deze institutionele basis en verspreiden zich over de abstracte samenleving in de vorm van een vage, moreel vrijblijvende ideologie - het familisme, dat vooral maar niet uitsluitend verbreid wordt door de damesbladen. Evenzo zal de kerk wel voortgaan als instituut te bestaan, zij het in een hoekje van de sociale structuur. Buiten deze institutionele thuishaven verspreidt zich een vage religiositeit over de samenleving, die doordringt in andere institutionele sectoren op een zwevende, moreel vrijblijvende, vage wijze. Secularisering is bijgevolg wel een verlies aan institutionele macht en gezag van de kerken, maar terzelfdertijd tevens een verspreiding van vage religiositeit.

De leidende positie van de kerken in de sociale structuur lijkt voor een belangrijk deel door de staat en de daarmee verbonden politiek overgenomen te zijn. Maar ook in dit geval kunnen we hetzelfde proces weer waarnemen. De staat wordt ervaren en opgevat als een vervreemdende Leviathan, waar men als burgers maar moeilijk greep op krijgt. Toch wordt iedereen tegenwoordig verteld, dat hij zich politiek moet engageren, terwijl politiek in de massamedia, met name op de televisie, tot een soort van vrijblijvende *entertainment* is geworden: leuk om naar te kijken, maar moreel op geen enkele wijze bindend of verplichtend. Alleen als de politiek al te duidelijk ontspoort, zoals in de laatste fase van de Vietnam Oorlog, zullen mensen zich met succes mobiliseren om aan hun morele verontwaardiging lucht te geven en veranderingen af te dwingen. De beroemde ‘Mars naar Washington’ was veel meer dan een verzetje: er was sprake van echte solidariteit, er was een gevoel van richting; de vage en irrationele frasen van diverse ideologieën werden overstegen, mensen ontmoetten elkaar vanuit allerlei posities om tegen een duidelijk onrecht in opstand te komen. Het was intussen overduidelijk, dat dit een zeldzame ervaring was. Na afloop van de oorlog keerde men weer terug in de abstracte samenleving met haar zwevende, vrijblijvende waarden, normen, betekenissen en motieven. De ‘Watergate affaire’ kon allang niet meer op zo'n massale consensus rekenen.

In de meeste sociale en politieke problemen is het blijkbaar onmogelijk kern van bijzaken te onderscheiden en tot de bijzaken behoort vaak het verlangen van deelnemers om op doorgaans luidruchtige wijze lucht te geven aan irrationele verlangens en motieven. De woelingen tijdens allerlei kraakacties of de protestdemonstraties rond kerncentrales vormen daarvan een goed voorbeeld.

Een laatste voorbeeld vormen scholen en universiteiten. Door allerlei maatregelen en hervormingen hebben zij veel ingeboet aan kwaliteit en intellectuele reikwijdte, maar als instituten van de abstracte samenleving zullen zij ongetwijfeld voortgaan te bestaan, al is het alleen al vanwege het feit, dat deze samenleving voor een belangrijk deel stoelt op kennis en wetenschap.

Intussen verspreidt zich vanuit deze institutionele basis ook een vage ideologie over de abstracte samenleving. Tegenwoordig lijkt iedereen wel iedereen les te geven, wordt men overstroomd door een vloed van aangeboden cursusssen, is er bij voortduring sprake van 'permanente educatie' alsof het leven niet waard is om geleefd te worden zonder een HBO-diploma of een doctorandusgraad. Het verbaast ook niet, dat er anti-institutionele fantasieën over onderwijs-zonder-discipline (vgl. Summerhill) of onderwijs-zonder-scholen ('deschooling society') opgeld doen. Dat is typerend voor onze tijd: wetenschap-zonder-universiteit, godsdienst-zonder-kerk, medische verzorging-zonder-ziekenhuis, uitvoerende kunsten-zonder-theaters of concertzalen - alle 'creatief', vrijzwevend, bevrijd van traditie en traditionele banden. Het individu wordt beloofd, dat hij aldus zijn ware Zelf zal ontdekken, maar wat dergelijke gnostische ideologieën werkelijk te bieden hebben zijn zwembaden-zonder-water.

Ik kan niet nalaten nog één voorbeeld te geven van dit typisch moderne syncretisme, al komt het niet uit Nederland, doch uit de Verenigde Staten. De combinatie van familisme en vrijblijvende religiositeit, die in dit voorbeeld tot uitdrukking komt, geeft een goed beeld van de vrijzwevende, en moreel in het geheel niet bindende waarden, betekenissen en normen, een combinatie die ook ten onzent voorkomt. In september 1977 publiceerde het bekende damesblad *Ladies' Home Journal* een interview met een Amerikaanse comédienne, waarin onder andere stond:

> Zij praatte over godsdienst, iets dat drie jaar geleden voor haar belangrijk werd. Zij werd als Christian Scientist opgevoed, maar toen zij onlangs met Yoga-oefeningen begon om een verwonde nek te genezen, reageerde zij emotioneel op meditatie. Zij begon filosofie te lezen. 'Ik denk dat we allemaal een weerspiegeling van God zijn', zei ze, 'en dat mensen hun eigen persoonlijkheid hebben, maar dat hoe meer je het centrum bereikt, hoe meer het blijkt dat iedereen een weerspiegeling is van een geest of wezen.' Wat ze hiervan heeft geprobeerd te leren, zei ze in volle ernst, is: 'Ik probeer niet gewild ("phony") te zijn. Dat betekent voor mij, dat je mensen goed behandelt.' Ze praat veel over wat ze aanduidt met 'goede waarden' en 'moraliteit' en er is waarschijnlijk onder die Hollywood laklaag - het enorme huis, de biljardtafel en de tennisbaan - één of ander oprecht

> gevoel voor moraliteit. Het gezinsleven is voor haar bijvoorbeeld erg belangrijk. Tezamen met haar echtgenoot, J.H., de producent van haar show, is zij iedere dag om 5 uur thuis. Vaak rijdt ze zelf haar drie jongste dochters naar school en ook doet ze boodschappen met hen, om bijvoorbeeld skateboards te kopen of vogels. In al die jaren hebben de acht kinderen uit het eerste huwelijk van haar man bij hen gewoond, maar die zijn nu volwassen geworden en het huis uit.[20]

De typisch moderne vaagheid van betekenissen kan in overvloed teruggevonden worden in de huidige sociale wetenschappen, of in wat wel genoemd wordt 'menswetenschappen'. De lezer kan welhaast iedere hedendaagse verhandeling in de zogeheten etnomethodologie of fenomenologie opslaan om dit punt bevestigd te krijgen. Arnold Gehlen sprak terecht van moderne *Schwungradvorstellungen* - trapeze-noties.

De volgende opmerking van Hilton Kramer is in dit verband het vermelden waard - zij staat in een korte kritiek op Harold Blooms spraakmakende theorie van het 'misreading poetry': 'Het laat zoveel ruimte voor zelftegenspraak - voor het zeggen van één ding en het bedoelen van zowel dit alsook iets anders, of misschien wel helemaal niets - dat het onvoorzichtig zou zijn, zo niet naïef, om enigerlei duidelijke conclusie te trekken.'[21]

Bloom is samen met Jacques Derrida, één van de leiddinggevende figuren in een literatuurkritische beweging, die sterk onder invloed staat van het Franse structuralisme (Barthes, Lacan), maar zich vooral in de Yale University heeft geconcentreerd. Zij meldt zich aan onder het begrip 'Deconstruction'. De grondidee van deze beweging kan met 'hermeneutisch nihilisme' aangeduid worden. De stelling wordt namelijk verdedigd, dat het een waanbeeld is te menen, dat in literatuur, c.q. poëzie, betekenissen uitgedrukt zouden worden. We zouden radicaal afstand moeten nemen van het idee, alsof een dichter erop uit zou zijn om in een gedicht bepaalde ervaringen, emoties en betekenissen uit te drukken en aan de lezer door te geven. De dichter als mens en persoon is volstrekt irrelevant. Het gaat in gedichten uiteindelijk om objectieve teksten, linguïstische structuren, die geen betrekking hebben op enigerlei ervaringswerkelijkheid of symbolische werkelijkheid van waarden en betekenissen. Deze teksten zijn slechts werkelijk binnen de taal, dat wil zeggen in de contexten van andere teksten en de mogelijkheden tot interpretatie zijn letterlijk oneindig. Dit op zichzelf uiterst boeiende uitgangspunt leidde tot een algehele vaagheid: 'Als een op zichzelf staand object zegt (de tekst) als het ware altijd iets anders dan het schijnbaar betekent, of nog beter, het betekent steeds iets anders dan het schijnbaar zegt.'[22] Interessant is natuurlijk, dat een dergelijk objectivisme een radicaal subjectivisme tot gevolg heeft; immers, iedere subjectieve interpretatie van

een tekst is toegelaten, nog sterker: wordt gestimuleerd. Of men nu Shakespeare leest, dan wel een Sinterklaasgedicht, het maakt in wezen niets uit.

Roger Poole accentueert het nihilisme van deze beweging en van het Franse structuralisme in het algemeen.[23] Goldberg spreekt met betrekking tot Bloom en de zijnen zelfs van een 'hermeneutical Maffia'. Mij valt vooral de nogal *primitief gnostische* houding op: objectiviteit wordt lapidair geponeerd, en als vervreemdende realiteit voorgesteld en vervolgens door subjectiviteit vernietigd. Bloom publiceerde in 1980 een 'roman' met een sprekende titel: 'The Flight of Lucifer: A Gnostic Fantasy'.[24]

Aangezien zij geen band meer hebben met enigerlei traditionele institutie (met 'wetenschap' heeft bijvoorbeeld 'Deconstruction' weinig gemeen) of institutionele sector (de 'deconstruction gang' vormt een klein circuit, waarbinnen op de eerste plaats voor elkaar geschreven wordt), missen deze vrijblijvende betekenissen en waarden iedere duur. Zij worden even gemakkelijk omarmd als weer verworpen. Zoals organisatoren van ideologische partijen en bewegingen geregeld moeten ondervinden, is het steeds moeilijker om individuen voor een langere tijd aan een programma te binden. Hun deelname is niet zozeer gebaseerd op loyaliteit ten opzichte van een bepaalde zaak, maar wordt doorgaans veeleer geïnspireerd door het typisch moderne verlangen om voor een tijdje bepaalde betekenissen, waarden, normen en motieven te ervaren en te consumeren. Deze zijn voor een moment in de mode en worden alom geadverteerd vanwege hun mogelijke commerciële profijt (aan het publiek verkocht als 'best sellers' of 'top hits'). Maar zij worden even gemakkelijk weer terzijde gelegd of weggegooid en ingeruild voor weer andere waarden, normen, betekenissen en motieven. Met andere woorden, zij zijn de emotionele en intellectuele stukjes speelgoed van de moderne mens en het spelen met dit speelgoed kent generlei duur.

Aangezien deze waarden irrationele en emotionele verlangens moeten bevredigen, worden zij evenmin gekenmerkt door distantie. Wanneer een modern individu een ideologie omarmt, identificeert hij zich dikwijls totaal en intensief, totdat hij verzadig geraakt en de ideologie weer wegwerpt. Maar voordat hij dit verzadigingspunt heeft bereikt, is hij niet in staat de ideologie - haar vrijzwevende betekenissen, waarden, normen en motieven - 'objectief' *par distance* te behandelen. Nadat het verzadigingspunt bereikt is, worden de helden van de ideologie snel vergeten. Wie spreekt er nu nog over Bishop Robinson, die aan het einde van de vijftiger en het begin van de zestiger jaren golven van theologische emotionaliteit veroorzaakte? Wie leest nu nog de geschriften van Herbert Marcuse, de intellectuele held van de New Left in de zestiger jaren? De theologische ideeën en ideetjes van Robinson waren zeer aantrekke-

lijk, want men kon er zich aan overgeven zonder enigerlei bindende verplichting tegenover een kerk. De theorieën en gedachten van Marcuse werden met passie en nogal onkritisch geaccepteerd, omdat zij verspreid konden worden zonder enigerlei verplichting tegenover een politieke partij. Hun ideeën werden vaak uniek en van blijvende betekenis genoemd, vooral door degenen, die hen omderwille van commerciële of politieke winst gebruikten - hun uitgevers en de leiders van groeperingen, die politieke vernieuwingen voorstonden. Maar indien men deze ideeën enigermate nuchter en *par distance* waarnam, dan kon men hen al in de dagen, dat zij voor het eerst verschenen, als tweedehands karakteriseren. Robinson populariseerde enkele grondideeën van Karl Barth (één van de laatste grote systeembouwers in de theologie) en van Dietrich Bonhoeffer (de jonge Duitse theoloog, die zijn verzet tegen Hitler vlak voor het einde van de oorlog met de dood moest bekopen). Beiden reduceerden Robinson tot het niveau van hanteerbare clichés. Marcuse deed iets soortgelijks: hij construeerde theoretische collages - soms inderdaad erg goede - uit de werken van Hegel, Marx en Freud.

Nu zal de lezer zich wel zijn gaan afvragen, wat dit alles te maken heeft met de vermeende clichégene conditie van de moderne samenleving. Men zou zelfs kunnen beweren, dat het moderne subjectivisme en zijn anti-institutionalisme, waarin individuen welhaast *at random* vrijzwevende waarden, normen, betekenissen en motieven consumeren, een stand van zaken creëert, waarin clichés - deze mini-instituties, deze nogal rigide en versteende stukken ervaringen uit het verleden - in het geheel niet zullen en kunnen fungeren. Dit argument is echter alleen houdbaar, indien men nogal oppervlakkig tegen de verhouding tussen clichés en de moderne cultuur aankijkt. We dringen nu tot het hart van de zaak door.

Zoals ik al eerder zei, zou het volledig fout zijn te beweren, dat de moderne abstracte samenleving meer dan andere maatschappelijke configuraties in de geschiedenis van de menselijke beschaving het tirannieke functioneren van clichés genereert en stimuleert. De middeleeuwse cultuur, om maar een voorbeeld te noemen, had haar aandeel aan clichés (vgl. de scholastiek onder het juk van Aristotelische clichés), terwijl evenzo alle culturen, waarin religie door magie overwoekerd wordt, in het formalisme van clichés bevangen zijn. Maar tenzij religie totaal door magie werd weggevaagd, werd dit voor-moderne formalisme geschraagd door een institutionele traditie, die de desbetreffende individuen een gevoel van zinvolheid en bovenal een stabiele (want collectieve) identiteit en bewustzijn verschafte. Om het kort te formuleren, functie bleef met betekenis verbonden, terwijl betekenis verbonden bleef met de in de instituties geïncorporeerde traditie. Clichés kwamen dus zeker in voormoderne samenlevingen voor, maar hun functioneren werd door de

kracht van een institutionele traditie in toom gehouden.

Dit is in het moderniseringsproces drastisch veranderd. Industrialisatie, urbanisatie, de dramatische opkomst van wetenschap en techniek, bureaucratisering en de kapitalistische produktiewijze waren natuurlijk niet in staat om betekenis uit te vagen - evenals magie dit in voormoderne samenlevingen nooit heeft kunnen doen -, maar zij brachten toch zeker een overwoekeren van betekenis door functie, zoals hierboven besproken, tot stand. Hier moet nu aan toegevoegd worden, dat precies dezelfde processen, die we gezamenlijk met het begrip 'modernisering' aanduiden, in toenemende mate de banden tussen betekenis en traditionele instituties doorgesneden hebben. Dat wil zeggen, de kwalitatieve dimensie van onze interacties die het ons mogelijk maakt om deze interacties te begrijpen, om hen cognitief en emotioneel te benaderen en zelfs om hen in hun verdere verloop te anticiperen, heeft aan stabiele grondslag ingeboet, is vrijblijvend en vluchtig geworden. Vele van onze interacties lopen hun van tevoren vastgestelde koers af zonder enige band met de institutionele traditie. En wat betekenis betreft, zijn moderne mensen aan vaagheid overgeleverd: er zijn in de moderne samenleving vele betekenissen, maar geen één van hen is bindend. Tezamen met waarden, normen en motieven vormen deze betekenissen een enorme zee van cognitieve instabiliteit en morele onzekerheid.

In deze vaagheid, instabiliteit en onzekerheid zullen gemeenplaatsen als bakens functioneren. Zij zijn als het ware herkenningspunten, dingen om je aan vast te houden, stabiele oriëntatiepunten. Terwijl waarden, normen, betekenissen en motieven niet langer vastgehecht zitten aan traditionele instituties, maar als vage ideologieën en wazige filosofieën rond dobberen, vrijblijvend geconsumeerd in subjectivistische reflecties en emoties, zullen clichés in belangrijkheid toenemen als vaste oriëntatiepunten zonder - en dit is van enorm belang - van het individu, dat de gemeenplaatsen gebruikt, te verlangen naar de traditionele instituties en hun verplichtingen terug te keren! Kortom, in de cognitieve vaagheid, emotionele instabiliteit en morele onzekerheid, die door de modernisering veroorzaakt zijn, verschaffen gemeenplaatsen helderheid, stabiliteit en zekerheid. Natuurlijk zijn zij erg kunstmatig, indien men hen in het licht van traditionele instituties beziet, maar dat is toch altijd nog beter, dan wanneer men in het geheel geen helderheid, stabiliteit en zekerheid bezit.

Dit leidt tot een belangrijke conclusie. Wanneer onder invloed van de modernisering een samenleving abstract wordt (hetgeen betekent, dat de cognitieve en emotionele banden tussen het individu en de traditionele instituties dun en efemeer worden, waardoor betekenissen, waarden en motieven vrijzwevend worden), hebben de gemeenplaatsen de neiging om te gaan optreden als substituten voor instituties. Zij vul-

len dan de institutionele leegte op.

Natuurlijk zijn de clichés voor een dergelijke functie uitermate geschikt. Zoals we in hoofdstuk 1 zagen, lijken clichés op instituties, zozeer zelfs dat we ze mini-instituties noemden en tevens stelden, dat in sommige gevallen instituties kunnen uitgroeien tot macro-cliches. Maar we kunnen nu de nadruk leggen op het belangrijkste verschil tussen gemeenplaatsen en instituties: de laatste zijn in de traditie gefundeerd, waardoor cognitieve vaagheid, emotionele instabiliteit en morele onzekerheid voorkomen kunnen worden; de eerste zijn primair gefundeerd in hun functionaliteit (hetgeen in hoofdstuk 3 nog nader aan de orde wordt gesteld), hetgeen ertoe leidt dat ze een kunstmatige helderheid, stabiliteit en zekerheid creëren. Maar, zoals al werd gezegd, dit is nog steeds beter dan wanneer er in het geheel geen helderheid, stabiliteit en zekerheid zou bestaan.

Maar er is nog een andere reden, waarom gemeenplaatsen zo goed in de moderne samenleving en cultuur passen. Als versteende stukken ervaring uit het verleden, kunnen ze gemakkelijk opgeraapt worden en aangezien zij de duur van traditionele banden missen kunnen ze ook even gemakkelijk weer weggeworpen worden. Met andere woorden, zij vereisen geen inzet en 'commitment' voor langere tijd, zij verlangen geen loyaliteit of morele verantwoordelijkheid. Daarom kunnen zij in de zee van rond dobberende waarden, normen, betekenissen en motieven als bakens dienst doen, terwijl zij toch ook weer niet het individu aan traditioneel-institutionele verplichtingen, loyaliteiten en verantwoordelijkheden binden. Dat wil zeggen, zij blijven consumptiemateriaal.

Tenslotte, zoals we eerder zagen zijn gemeenplaatsen in staat om taal en gedrag uit te lokken, terwijl het reflectieve doordenken en afwegen van betekenissen achterwege blijft. Ook in dit opzicht kunnen zij als substituten voor instituties dienst doen in situaties, waarin de band tussen individu en traditionele instituties is verzwakt. De mens heeft de institutionele stimulering van gedrag nodig om in de natuur te kunnen overleven, want hij mist nu eenmaal een adequaat systeem van gecoördineerde instincten. Instituties, zoals Gehlen met succes argumenteerde, vormen in zekere zin substituten voor het menselijk gebrek aan duidelijke en gecoördineerde instincten. Wanneer evenwel deze instituties hun greep op de mens verliezen, zoals in het moderniseringsproces is gebeurd, dan bezit hij geen instinctenapparaat om op terug te vallen voor het stimuleren van zijn gedrag en loopt hij het gevaar in een subjectivisme te vervallen, waarin hij op zoek gaat naar schokken en 'kicks'. Gehlen geloofde dat dit in de moderne maatschappij was gebeurd en daarom noemde hij deze samenlevingsvorm een *Spätkultur* - een aflopende cultuur, een soort doodlopende weg in de evolutie.[25]

Ik zou hier tegenin willen brengen dat de instituties niet geheel hun

greep op de moderne mens hebben verloren, doch veeleer in allerlei min of meer autonome sectoren gecompartimentaliseerd zijn, waar zij over individuen slechts een beperkte macht uitoefenen, terwijl in de open plekken tussen deze sectoren de functies van instituties door clichés zijn overgenomen. Men moet toegeven dat dit substituut wat kunstmatig aandoet en de stabiliteit en duur van de traditie moet ontberen, maar het levert in ieder geval enige vorm van zekerheid en stabiliteit op.

Hier moet ook worden opgemerkt dat de gemeenplaatsen goed van pas komen in de permanente reflectie van de moderne mens. Schelsky vroeg reeds lang geleden, hoe de *Dauerreflexion* geïnstitutionaliseerd zou kunnen worden.[26] Het antwoord moet luiden, ben ik bang, dat dit soort subjectivisme niet geïnstitutionaliseerd kan worden. Wel kan het tijdelijk en gedeeltelijk door middel van clichés gestabiliseerd worden. Gemeenplaatsen fourneren betekenissen, hoe oudbakken en afgezaagd deze ook mogen zijn, en tegelijkertijd spelen zij het klaar iedere verdere reflectie over betekenis te ontwijken, waardoor de permanente reflectie voor een kort moment tot stilstand wordt gebracht.

De meest bevredigende en dankbare gemeenplaatsen werden in de vijftiger jaren gevormd en verbreid door het existentialisme. Theodor Adorno sprak heel puntig van ‘the jargon of authenticity’.[27] In de zestiger jaren verschafte het Marxisme weer eens de zo broodnodige clichés: het jargon van vervreemding en emancipatie, de clichés van basis en bovenbouw. Het jargon van culturele repressie werd geleverd door het Freudianisme, soms vermengd met stukjes existentialisme en Marxisme, als in een neo-hellenistisch syncretisme.[28] Soms vormden mensen groepjes, waarin zij steeds weer dezelfde clichés, waartoe ze zich voor het moment hadden verplicht, bediscussieerden, interpreteerden, uitlegden, verdedigden en voor elkaar en buitenstaanders eindeloos herhaalden. Dergelijke gemeenplaatsen zijn als mantra's, die de moderne mens een semi-magische ervaring van zekerheid en stabiliteit verschaffen en waarin de permanente reflectie tijdelijk tot stilstand kan komen.

Op dit punt aangekomen wil ik graag de aandacht vragen voor de *morele dimensie* van de hier beschreven situatie. Wanneer waarden, normen, betekenissen en motieven niet langer in traditionele instituties verankerd liggen, doch vrij rond dobberen en aldus materiaal leveren voor vrijblijvende reflecties, zullen mensen de neiging vertonen om breedvoerig en langdurig te spreken zonder dat hun taal moreel met handelen verbonden is. Bijgevolg zullen zowel hun spreken als hun doen onvoorspelbaar en onbetrouwbaar worden. De moderne mens is spraakzaam, omdat hij maar weinig cognitieve en emotionele energie in zijn spreken behoeft te investeren: bijna volledig ongeremd door traditie kan hij zich welhaast in het wilde weg met die waarden, normen, motieven en betekenissen bezighouden, die hem emotioneel aanspreken. De

vrij-zwevende ideologie, die hij voor het moment heeft uitgekozen, verschaft hem de clichés, die snel in het alledaagse spreken en doen kunnen worden gebruikt zonder dat zij veel betekenen. Het gevolg is dat woorden, gedachten, emoties en daden nogal onbetrouwbaar en onvoorspelbaar worden. Iemand kan iets zeggen en het volgende moment iets doen wat totaal verschillend is. Dit kon dikwijls worden waargenomen, om maar een voorbeeld te noemen, onder docenten en studenten in de dagen van de universiteitsberoeringen: iemand kon iets zeggen in een privé-gesprek, maar sprak en handelde totaal verschillend de volgende dag tijdens een openbare vergadering of bijeenkomst, waarin iedereen met bepaalde gemeenplaatsen werd gebombardeerd. Het was niet zo dat hij opzettelijk loog en bedroog, maar veeleer waren zijn woorden niet langer verbonden met zijn daden. Zij waren slechts losjes verbonden met ideologische stellingnamen en de daarmee gepaard gaande clichés - stellingnamen die gemakkelijk, welhaast onbewust en zeker prereflexief in een bepaalde situatie veranderd kunnen worden. Dit is natuurlijk geen situationele ethiek. Veeleer gaat het hier om een cultureel bepaald en diep ingedrongen immoralisme.[29]

Een interessant resultaat van deze vrij-zwevende aard van de moderne waarden, normen, betekenissen en motieven is het feit dat bepaalde coalities tussen ideologische posities mogelijk worden, die in voor-moderne tijden ongehoord zouden zijn. Rooms-Katholicisme en Marxisme bijvoorbeeld zijn altijd onverzoenlijke tegenstanders geweest - zowel politiek als ideologisch. Maar dit lijkt niet langer het geval te zijn. De door Paulus VI geïnitieerde *entente* tussen het Vatikaan en het Kremlin kan nog wel gezien worden als een traditionele, Machiavelliaanse *Real-politik* van beide partners, die overigens beiden niet aarzelden om politieke compromissen te sluiten met het Hitler-regime om gelijke, niet minder immorele redenen. Veeleer wil ik hier de aandacht vragen voor het verschijnsel, dat moderne priesters in staat zijn hun katholieke geloof te verzoenen met de fundamentele gegevens van de marxistische leer, terwijl in toenemende mate Marxisten gelijkelijk in staat zijn hun Marxisme te verbinden met enkele basisgegevens van de Katholieke leer, of van het Christendom in het algemeen.[30]

Verwijzend naar het Marxistische atheïsme schreef bijvoorbeeld de Braziliaanse Rooms-Katholieke priester Francisco Lage Persoa in een artikel uit 1968: ‘Op het gevaar af beide partijen geweld aan te doen zou men zich het volgende kunnen afvragen: zou dat atheïsme niet het onbewuste zoeken zijn naar de laatste consequentie van de verlossing, naar wat zou betekenen “het vinden van God in het mensenhart” (Paulus VI), “waar hij moet zijn of anders nergens is” (*Galilei* van Brecht).’[31]

Kortom, in het moderne leven komen vreemde ‘chemische’ vermengingen tussen ideologieën en wereldbeschouwingen voor en we zullen waar-

schijnlijk nog veel meer van deze verwarrende, op het eerste gezicht onrustbarende vermengingen van waarden en motieven, normen en betekenissen, die traditioneel verankerd waren, maar in de abstracte samenleving steeds meer van hun institutionele standvastigheid verloren hebben, tegenkomen.

Ter afsluiting van deze paragraaf zou ik nog de aandacht willen vestigen op een laatste clichégene factor, die meer organisatiesociologisch van aard is. Wanneer sociale en politieke structuren ten opzichte van het individu in toenemende mate autonoom worden, zodat het individu tussen zichzelf en deze structuren een sociaal-psychologische afstand ervaart, zal de maatschappij steeds abstracter en formalistischer worden. Niet alleen de staat, maar ook diverse sectoren van de maatschappij tonen dat een tendens om middelen boven doeleinden, functies boven betekenissen, vormen boven inhouden, procedures boven substantiële onderwerpen te plaatsen. In dit formalisme neemt uiteraard de *bureaucratie* een bijna archetypische plaats in, vooral in haar meest recente, volledig geautomatiseerde vorm. Het menselijk gedrag lijkt hier totaal door functionaliteit en de daarbij passende rationaliteit ingekapseld te worden.

Deze volledig geautomatiseerde bureaucratie heeft een veel verwaarloosde morele dimensie: wanneer een menselijke vergissing eenmaal in een computer is gestopt, is het erg moeilijk deze er weer uit te krijgen. In korte tijd wordt alleen nog maar de computer daarvoor verantwoordelijk gesteld. Bijgevolg is niemand meer aanspreekbaar en kan ook niemand meer voor de vergissing berispt worden. Verantwoordelijkheid wordt als het ware vanuit de maatschappelijke wereld overgeheveld naar een machine.

Het volgende verhaal, dat ik in de *Montreal Star* van 15 augustus 1977 las, geeft hiervan een sprekend voorbeeld. De lezer kan dit voorbeeld ongetwijfeld zelf met andere aanvullen. Volgens dit relaas werd een bouwvakker uit Dallas, die het plan had opgevat om een baan in Chicago te nemen, voor lange tijd achtervolgd door een computer-vergissing, waarvoor niemand de verantwoording op zich wilde nemen. Het gevolg was een nogal absurd verloop van de gebeurtenissen. Twee dagen voor zijn vertrek naar Chicago ontving de man een brief met de mededeling dat het contract werd opgezegd, omdat gebleken was dat hij het medisch onderzoek niet met succes had doorstaan. De brief verwees naar een R-3 clausule in het contract, die evenwel betrekking had op zwangerschap - op zichzelf natuurlijk al een bedenkelijke clausule, maar het gebruik ervan was in dit geval helemaal absurd. De man nam de telefoon en belde de afdeling personeelszaken van de desbetreffende firma in Chicago op om mede te delen, dat hier natuurlijk van een duidelijke vergissing sprake was. Nadat de dame die hem te woord stond

in zijn dossier had gekeken, gaf zij hem het advies om het medisch bureau, dat hem destijds gekeurd had, op te bellen. De dame die hem daar te woord stond, raadpleegde wederom zijn dossier en kwam terug met het bericht, dat het haar speet maar dat hij toch absoluut met een R-3 te boek stond en dat ze verder niet veel voor hem kon doen. Hij vloog toen naar Chicago, waar hij van de afdeling personeelszaken te horen kreeg, dat gewacht moest worden op het medisch bureau, omdat deze instantie eerst de vergissing moest toegeven en schriftelijk bevestigen - 'regels zijn regels' werd eraan toegevoegd. Maar in die kliniek waren ze slechts bereid de computer nog eens te raadplegen en die noemde weer de R-3 inschaling. De bouwvakker klaagde: 'Het enige waarover ze wilden praten was die R-3 inschaling. Niemand was bereid dit te vertalen in de betekenis, dat een 24-jarige man zwanger zou zijn.' We zien hier een perfect voorbeeld van het overwoekerd raken van betekenis door functie: de computer moest zijn gang kunnen gaan, zelfs indien de resultaten absurd, zo niet bizar zouden zijn. Tenslotte ontdekte een arts dat het dossier van een vrouw met een bijna identieke naam doorgezonden was naar de desbetreffende bouwfirma. Maar het duurde wel drie weken voordat een en ander geregeld was. De man kreeg zijn baan, maar, zo eindigt het verhaal, 'zijn nieuwe contract bevat thans een clausule, waarin gesteld wordt dat zwangerschap voor de komende negen maanden van het pakket van de ziekteverzekering wordt uitgesloten'.

Eenmaal geprogrammeerd, loopt de computer zijn van tevoren vastgestelde koers af - de moderne variant van de predestinatie. Maar hoe erg dit ons ook moge frustreren, we beseffen terdege dat een Luddite-achtige aanval op de computer geen problemen zou oplossen. Ook is er geen terugkeer naar meer traditionele organisatievormen mogelijk. Het bureaucratisch georganiseerde leven is noodzakelijkerwijs en onvermijdelijk vastgesteld in stenografische codes, die massaal en virtueel oneindig gereproduceerd kunnen worden. Bovendien zijn ze reproduceerbaar zonder de tussenkomst van menselijke cognitie, emotie en actie. Het moet duidelijk zijn, dat clichés uitstekend bij een dergelijke situatie passen, terwijl ook omgekeerd de geautomatiseerde bureaucratie het gebruik van gemeenplaatsen sterk zal bevorderen, omdat zij voor een aan haar functioneren aangepaste bewustzijnsvorm zorgen.

Conclusie

In hoofdstuk 1 omschreef ik clichés als menselijke expressievormen in taal en gedrag, die hoofdzakelijk vanwege hun veelvuldig en herhaald gebruik hun oorspronkelijke vindingrijkheid en semantische kracht ver-

loren hebben, terwijl zij evenwel hun functionaliteit gehandhaafd en in enkele gevallen (magie, moderne samenleving) versterkt hebben. Kortom, gemeenplaatsen zijn niet relevant voor wat zij uitdrukken (ze 'zeggen' niet langer wat ze oorspronkelijk uitdrukten), maar zij zijn relevant voor wat ze in de samenleving 'doen', zij oefenen sociale en politieke functies uit, die we in het volgende hoofdstuk uitvoeriger zullen bespreken. Het is in deze zin, dat ik in het geval van clichés spreek van een overwoekerd geraken van betekenis door functie.

In dit hoofdstuk heb ik beargumenteerd, dat gemeenplaatsen als vormen voor spreken en handelen uitstekend passen bij de moderne cultuur. Natuurlijk hebben gemeenplaatsen ook vóór de opkomst van deze moderne cultuur bestaan. Vooral wanneer in een voor-moderne samenleving de godsdienst door de magie overwoekerd geraakt, hebben clichés een tirannieke invloed uitgeoefend. Ik stelde dat ook voor de moderne cultuur de gemeenplaatsen een uitstekend raamwerk voor het bewustzijn vormen. In deze zin is er inderdaad sprake van een causale invloed van clichés op de moderne cultuur - te vergelijken met de invloed die het 'puriteinse ethos', volgens Weber, uitoefende op de kapitalistische mentaliteit ('Geist').

Maar men moet ook direct omgekeerd redeneren: de moderne cultuur tuur oefent een sterke invloed uit op de formatie en het gebruik van gemeenplaatsen in spreken en handelen - zoals de kapitalistische economie het 'puriteinse ethos' beïnvloedde en het seculariseerde tot een penetrante doch areligieuze business-mentaliteit. Dat wil zeggen, het neologisme 'clichégene samenleving' moet gezien worden in termen van Webers 'Wahlverwandtschaft': clichés en moderne cultuur trekken elkaar wederzijds aan en stimuleren elkaar.

De belangrijkste verbinding tussen gemeenplaatsen en moderne cultuur, die juist deze 'Wahlverwandtschaft' mogelijk maakt, moet gezocht worden in het reeds besproken overwoekerd geraken van betekenis door functie. Dit proces kwam natuurlijk ook in voor-moderne samenlevingen voor, maar eerst in onze door en door geïndustrialiseerde, gebureaucratiseerde en technologische maatschappij werd dit proces een allesdoordringende en dus sociologisch uiterst belangrijk fenomeen. Dit overwoekerd geraken van betekenis door functie is het hart van het rationaliseringsproces dat Weber poëtisch (maar gezien de invloed van clichés niet geheel juist) aanduidde met 'onttovering van de wereld' - 'die Entzauberung der Welt'.

Ik heb hieraan als een andere sociologische dimensie nog het theorema van Benjamin toegevoegd betreffende de neergang van aura in het proces van modernisering en verbond het met Webers theorema betreffende de routinisering van het charisma. Beide theorema's zijn van groot belang voor een sociologisch begrijpen van de positie die gemeenplaatsen

in een moderne maatschappij innemen. Eerst daarna besprak ik de specifieke clichégene condities van de moderne abstracte samenleving. Omderwille van de helderheid vat ik deze condities nog een keer puntsgewijze samen:

1. Tijdens het moderniseringsproces zijn de traditionele intermediaire structuren tussen het individu en zijn sociale en politieke omgeving - d.w.z. de familie, de gemeenschap, de kerk, de diverse verenigingen - die betekenissen moesten overdragen en verdedigen en die waarden, normen en motieven tot handelen bevatten, geleidelijk in een hoek van de sociale structuur geschoven en zij hebben daarbij plaats gemaakt voor wetenschap, voor techniek en voor politiek, alsook vooral voor de grote economische corporaties. Aangezien deze echter nauwelijks in staat zijn om, zoals de traditionele intermediaire structuren dat deden, betekenissen aan te dragen en zonodig te verdedigen, staat het moderne individu, kennissociologisch gesproken, direct bloot aan sociale en politieke structuren, die een functioneel rolgedrag van hem vereisen. Wat de betekenissen, waarden, normen en motieven betreft, de leegte die de traditionele intermediaire structuren in dit opzicht achterlaten, wordt gemakkelijk door clichés opgevuld: ze suggereren betekenissen en waarden, maar die zijn primair functioneel, precies zoals dat in een moderne maatschappij 'behoort'.

2. Door deze situatie komt het individu in een dualisme terecht: hij zal in toenemende mate de sociale en politieke structuren ervaren als autonome, 'objectieve' structuren, die tegenover hem staan; zichzelf ziet hij als een even autonoom persoon met een 'subjectief', potentieel onafhankelijk, leven.[32]

Een belangrijk gevolg van deze dubbele 'autonomisering' is het feit dat waarden, normen, betekenissen en motieven, die in een voor-moderne samenleving steeds nauw verbonden waren met traditionele instituties, hun institutionele banden gaan losmaken en als het ware sociaal 'vrij' en moreel vrijblijvend worden. Dat wil zeggen, in plaats dat zij de morele banden van een traditie incorporeren, die trouw, verantwoordelijkheid en dus aansprakelijkheid vereisen, worden deze zwevende waarden, normen, betekenissen en motieven tot materiaal voor voortdurende reflectie en eindeloze discussies. De criteria voor hun geldigheid zijn niet langer in de traditie verankerd, maar moeten nu gezocht worden in het moderne subjectivisme, waar emoties heersen en emotionele bevrediging primair gesteld wordt. Maar dit subjectivisme en anti-institutionalisme hebben het functioneren van de abstracte samenleving juist sterk bevorderd (die kan nu zogezegd ongehinderd haar gang gaan), terwijl met name de gehele ontwikkeling in de richting van een over-

woekerd geraken van betekenis door functie versneld wordt. In feite heeft het moderne subjectivisme vele clichés van de moderne mens geproduceerd en verbreid (vgl. het existentialisme, de psychoanalyse, de dieptepsychologie, het Marxisme).

3. De vrijzwevende aard van de moderne waarden, normen, betekenissen en motieven heeft een fundamentele cognitieve vaagheid, emotionele instabiliteit en morele onzekerheid veroorzaakt. In deze situatie komen de gemeenplaatsen te hulp. Zij verschaffen helderheid, stabiliteit en zekerheid, omdat zij zich voordoen als vaste punten van herinnering, als dingen waar men zich aan vast kan houden, als stabiele punten waaraan men kan refereren - hoezeer deze helderheid, stabiliteit en zekerheid ook kunstmatig blijven in vergelijking met de helderheid, stabiliteit en zekerheid, die de traditionele instituties de voor-moderne mens te bieden hadden.

4. In deze situatie zijn woorden en daden niet langer met elkaar verbonden. Iemand kan het ene moment één ding zeggen en het volgende moment iets geheel anders doen. Dit is zeker een clichégene conditie, omdat immers gemeenplaatsen vormen voor het bewustzijn zijn, waarin de oorspronkelijke betekenisinhoud zijn relevantie heeft verloren en door pure functionaliteit wordt overwoekerd. Wanneer nu woorden niet langer moreel met daden verbonden zijn en wanneer dus daden bijgevolg niet langer begrijpelijk en moreel aansprakelijk zijn in termen van bepaalde woorden, bieden clichés de ideale vorm voor geest en mentaliteit. Immers, om te beginnen zeggen clichés nooit wat ze zeggen!

5. In deze situatie verliezen traditionele instituties hun vermogen om taal en gedrag, spreken en handelen te stimuleren. Aangezien het menselijk individu slechts een paar, slecht gecoördineerde instincten heeft om op terug te vallen voor gedragsstimulering, zal hij moeten zoeken naar andere gedrags-energiebronnen, indien de traditionele instituties de rug wordt toegekeerd. Naast diverse kunstmatige, emotioneel bevredigende maar nauwelijk stabiliserende ‘kicks’ en ‘shocks’ (die in hoofdstuk 4 in een ander kader besproken zullen worden) komen ook hier weer de clichés te hulp. Natuurlijk stimuleren zij spreken en handelen niet zoals de instituties dat doen, maar zij prikkelen hen als het ware, alsof het om een prikkel-reactie mechanisme zou gaan. In deze zin schijnen clichés de leegte op te vullen, die ontstaan is door de afnemende betekenis van traditionele instituties tengevolge van het moderniseringsproces.

6. Tenslotte stelde ik een nogal vanzelfsprekende en notoire clichégene conditie aan de orde, toen we het fenomeen van de bureaucratie onder

de loep namen. In haar meest recente, volledig geautomatiseerde vorm schijnt de overwoekering van betekenis door functie een limiet bereikt te hebben. Het lijkt er hier vaak op alsof het uiterste aan functionele rationaliteit, het uiterste aan substantiële irrationaliteit - het absurde, het bizarre - in zich bergt. Dit wordt o.a. gedemonstreerd door de gevolgen van een vergissing, die in een computer terechtkomt en daar als het ware een eigen bestaan gaat leiden. Binnen korte tijd kan niemand meer voor deze vergissing verantwoordelijk worden gesteld, behalve de computer - maar dat is natuurlijk absurd. Afgezien van dergelijke extreme voorvallen heeft de moderne bureaucratie natuurlijk überhaupt de neiging om van de burgers een gladverlopend, functioneel taalgebruik en handelen te vereisen, waarvoor een functioneel ingestelde mentaliteit en geestesgesteldheid onmisbaar is. Het spreekt vanzelf, dat alweer de clichés een prefecte vorm presenteren, waarin het daartoe benodigde bewustzijn gegoten kan worden.

Het wordt nu tijd om de sociale en politieke functies van clichés in de moderne samenleving nader onder de loep te nemen en te interpreteren.

Eindnoten:

1 *Montreal Star*, 28.09.77, blz. F-7.
2 *The Random House Dictionary, a.w.*, p. 1338, s.v. slang. Volgens de daar gegeven definitie kan slang betekenen: *a.* informeel spraakgebruik dat speelser, levendiger, metaforischer is dan gewone taal (bijv. 'hit the road' voor: verder rijden), *b.* taal waarin woorden en uitdrukkingen voorkomen die vulgair en ongebruikelijk zijn, *c.* het jargon van een bepaalde sociale laag, of beroep, *d.* dieventaal van zwervers, dieven, enz.
3 *Montréal Star, Ibid*.
4 Walter Benjamin, *Illuminations*, vert. door Hannah Arendt (New York: Schocken Books, 1969), blz. 233.
5 *Ibid*. Nederlands van mij, A.Z.
6 De ruimtelijke eisen die een kunstwerk stelt, zijn inderdaad boeiend. Voor het hoofdgebouw van de hogeschool te Tilburg - een fantasieloos en geestdodend stuk moderne hoogbouw - hangt op een losstaande muur sedert enkele jaren een felgekleurd, bijzonder fraai, langwerpig schilderij, dat door een Chileens schilderscollectief werd vervaardigd. Vroeger werd deze muur gebruikt om in grote chaos fietsen tegenaan te plaatsen, maar vanaf de dag dat dit schilderstuk de muur versierde, worden de fietsen zonder uitzondering in de rekken naast de muur gezet.
7 Benjamin, *a.w.*
8 Voor Benjamins eigen bespreking van Brechts 'episch theater': 'What is Epic Theatre?', in: *a.w.*, blz. 147-154. Zie ook zijn *Understanding Brecht*, vert. door Anna Bostock, 1966 (London: New Left Books, 1973). Deze band bevat twee versies van voornoemd essay over Brechts episch theater.
9 Vgl. Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy* (Oxford: Blackwell, 1974).
10 In de USA werd het voedsel sterk geüniformeerd door het zgn. *franchising*. Het universele symbool van dit feit wordt geleverd door de Hamburger, die op het gehele Noordamerikaanse continent gelijk is. Zie daarover George F. Will, 'Art of the Hamburger', in: *Newsweek*, 20.02.78, blz. 96. De auteur maakt o.a. de volgende amusante opmerking: 'Europeans linger over meals; Americans regard food als fuel to be taken in the way steam locomotives took on water, scooping it at full speed from troughs between the rails. This vast and polyglot nation has never pretended to have a national cuisine. Americans generally want food that is hygienic, copious, and fast.'

11 Vgl. ‘Denim in the '70s: From Rags to Riches’, *Gazette* (Montreal), 22.03.78, onderdeel ‘Consumer Spotlight’, blz. 1. Ik zal straks beweren, dat gemeenplaatsen het moderne individu een zekere mate van stabiliteit en zekerheid kunnen verschaffen in een maatschappij, die in wezen vaag en abstract is als het om waarden en betekenissen gaat. In het licht daarvan is de volgende waarneming uit dit kleine artikel van belang: ‘Jeans have come to represent... security in an insecure fashion world, a solid base to wear as you will, a lump of clay to hold as you will, a uniform or an expression.’ Het stukje eindigt met deze opmerking: ‘Some people use jeans to make a statement about status, while others wear jeans to melt into the crowd. In short, a magic costume. Now one thing, now another.’

12 *New York Times,* 21.08.77, blz. D-14. In zijn intellectuele autobiografie onderscheidt Karl Popper ook tussen ‘subjectieve’ en ‘objectieve’ muziek, maar past dat toe op composities in plaats van uitvoeringen. Zie zijn ‘Two kinds of music’, in: *Unended Quest*, 1974 (Glasgow: Collins-Fontana, 1976), blz. 60-67.

13 Zie H.P.M. Adriaansens, A.C. Zijderveld, *a.w.*

14 Dit alles wordt in detail besproken in mijn binnenkort verschijnende studie *Reality in a Looking-Glass* (London: Routledge & Kegan Paul).

15 Zie in ditzelfde kader ook carnaval, dat ik sociologisch interpreteerde in ‘Carnaval - spelen in een tovertuin’, in: *Sociale Wetenschappen*, 24: 1 (1981), blz. 51-57.

16 Arnold Gehlen, ‘Heute überall: Heimweh, genannt Nostalgie’, in: *Die Presse* (Wien), Wochenendbeilage, 19.20 Juli 1975, S. 15.

17 Zie voor een uitgebreidere discussie het hoofdstuk ‘Autonomy in a Pluralistic Society’, hoofdstuk 5 van mijn *The Abstract Society* (New York: Doubleday-Anchor, 1970; London: Penguin, 1973). Nederlandse vertaling bij Boom Meppel, 1971.

18 Helmuth Schelsky, ‘Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?’, in: *Auf der Suche nach Wirklichkeit* (Düsseldorf-Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1965), blz. 250-276.

19 In hoofdstuk 4 van *The Abstract Society* onderscheidde ik drie ‘Idealtypen’ van protest: Gnosticisme, Anarchisme en Activisme.

20 *Ladies' Home Journal*, 96: 9 (09.09.77), blz. 34-44. Citaat blz. 40.

21 Hilton Kramer, ‘The Triumph of Misreading’, *New York Times Review of Books*, 21.08.77, blz. 3.

22 Zie S.L. Goldberg, ‘The Deconstruction Gang’, in: *London Review of Books,* 2: 10(May-June, 1980), blz. 15.

23 Roger Paole. ‘On the Seduction and Dangers of Structuralism’, in: *London Review of Books*, 2: 11 (June, 1980), blz. 16.

24 Harold Bloom, *The Flight to Lucifer: A Gnostic Fantasy* (London: Faber, 1980).

25 Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (Bonn: Athenaem Verlag, 1956).

26 Zie noot 18.

27 Vgl. Theodor Adorno, *The Jargon of Authenticity*, 1964, vert. door K. Tarnowski, F. Will (London: Routledge & Kegan Paul, 1973). Op blz. 10 van dit essay zegt Adrono: ‘Those who have run out of holy spirit speak with mechanical tongues.’

28 De werken van Erich Fromm zijn hiervan een sprekend voorbeeld.

29 De ‘klassieke’ filosoof van het immoralisme is natuurlijk Friedrich Nietzsche. Zijn idee van een ‘Jenseits von Gut und Böse’ is symptomatisch voor de moder-ne samenleving. Zie mijn essay ‘Het Ethos van de Verzorgingsstaat’, in: Adriaansens, Zijderveld. *a.w.*, blz. 103-129.

30 Zie o.a. Milan Machovec, *A Marxist Looks at Jesus* (London: Darton, Longman & Rood, 1976).

31 Donald E. Smith (ed.), *Religion, Politics, and Social Change in the Third World: A Sourcebook* (New York: Free Press, 1971), blz. 250.

32 Voor een uitvoerige discussie van dit punt zie *The Abstract Society*, hoofdstuk 5.

3. Clichés zonder banden
De sociale en politieke functies van clichés

Inleiding

Wanneer betekenis door functie overwoekerd wordt in de mate waarin dit in de moderne abstracte samenleving het geval is, wordt de gemeenplaats een overal aanwezig en uiterst invloedrijk verschijnsel. Waar we ook zijn, in de huiskamer of op het werk, in de college- of leszaal, dan wel in het ziekenhuis, aan het bed van een kind dat vragen stelt of aan een sterfbed - steeds weer kunnen gemeenplaatsen nauwelijks worden weerstaan. Zij zijn overal voorhanden en zij worden zonder de tussenkomst van cognitieve reflecties toegepast.

Inderdaad, wanneer men er een moment bij stilstaat beseft men ineens hoe gemakkelijk clichés worden uitgewisseld, hoe zelden we in het alledaagse maatschappelijke verkeer aarzelen hen te gebruiken; en bovenal: hoe zelden wij ons voor het gebruik van gemeenplaatsen verontschuldigen. Eigenlijk beschuldigen we iemand doorgaans alleen van het gebruik van een gemeenplaats, als we in een strijddebat een punt willen scoren. Daarvoor hebben we een openingsformule, die ook tamelijk gestandaardiseerd is: ‘Dat weten we natuurlijk allemaal al lang, maar waar het werkelijk om gaat is ...’. Vervolgens wordt niet zelden een gemeenplaats bestreden met een gemeenplaats, zoals de enige adequate reactie op lachen lachen is.

In dit boek ben ik primair geïnteresseerd in de verhouding tussen clichés en de moderne abstracte samenleving. Toch is het een legitieme vraag, of clichés niet tot de algemene menselijke conditie behoren - onafhankelijk dus van de historisch specifieke, clichégene situatie van de moderne cultuur. Met andere woorden, moeten we niet in termen van wijsgerige antropologie gemeenplaatsen zien als onmisbare onderdelen van de menselijke natuur, evenals de biologische genen, de instincten en de culturele instituties onderdelen zijn van de menselijke conditie? Vergelijkbaar met Meads ‘gebaren’, lijken de clichés op de drempel van het biologische en het sociologische te liggen. Dit zijn interes-

sante vragen, maar we moeten onszelf beperkingen opleggen. De onderhavige verhandeling strekt zich niet uit tot het gebied van de wijsgerige antropologie en moet niet verstrikt raken in een ontologische analyse van clichés.

Wat zijn de functies van clichés in het algemeen en in de moderne abstracte samenleving in het bijzonder? Ik zal eerst twee functies bespreken die algemeen zijn en vervolgens typische moderne functies, voornamelijk van commerciële en politieke aard, aan de orde stellen. In deze bespreking moet de lezer steeds de twee basisprincipes die hier aan het werk zijn, voor ogen houden:

a. clichés zijn in staat om cognitieve reflecties te vermijden, waardoor zij mensen op behavioristische wijze beïnvloeden - dat wil zeggen, zij stimuleren niet zozeer spreken en handelen op een institutionele manier, doch prikkelen hen op een meer mechanische wijze.

b. Voor het functioneren van clichés is hun herhalend karakter van essentieel belang - in een behavioristische prikkel-reactie moet men de prikkel steeds weer herhalen, totdat het organisme geleerd heeft zonder de tussenkomst van de reflectie te reageren.

Tot slot van deze inleiding moeten de begrippen ‘sociaal’ en ‘politiek’, die in de ondertitel van dit hoofdstuk staan, nader toegelicht worden. Beide worden hier op een nogal algemene manier gebruikt: het eerste begrip verwijst naar de grote hoeveelheid alledaagse interacties; die functies worden ‘sociaal’ genoemd, die deze interacties mogelijk maken; het tweede begrip heeft betrekking op de bewuste pogingen en daarmede verbonden technieken om het gedrag van anderen te beïnvloeden, om over hen een zekere mate van invloed en macht uit te oefenen; die functies worden ‘politiek’ genoemd, die deze technieken mogelijk maken. Soms worden beide begrippen ook wel in een meer technische en dus striktere zin gebruikt. Ze verwijzen dan respectievelijk naar wat sociologen ‘de maatschappij’ of ‘de sociale structuur’ noemen enerzijds, en naar wat ‘de staat’ of in het Engels ‘the polity’ genoemd wordt anderzijds. Het zal vanzelf duidelijk zijn, wanneer deze begrippen algemeen gebruikt worden en wanneer zij in een meer technische zin voorkomen.

Clichés als knooppunten in de dagelijkse communicatie

Het is opmerkelijk hoe zelden mensen in elkaars aanwezigheid volledig zwijgen. Het maatschappelijk verkeer schijnt een eindeloze ketting van interacties te zijn, voor een belangrijk deel bestaande uit voortdurend spreken, uit een voortdurende conversatie. In Westerse samenlevingen zijn we doorgaans stil als we op openbare plaatsen tussen vreemden

verkeren - in een restaurant, op een roltrap, in bus, tram of trein; maar zijn we vergezeld van kennissen, vrienden, collega's of familieleden, dan voelen we ons welhaast verplicht om gesprekken te voeren en anderszins met de ander in contact te treden. Deze massale hoeveelheid van dagelijks spreken-met-anderen kan natuurlijk alleen maar gerealiseerd worden, indien het merendeel ervan automatisch verloopt, dat wil zeggen zonder veel nadenken, zonder veel emotionele inzet, zonder veel psychische investering. Op dit primaire niveau van het dagelijkse leven en zijn voortdurende interacties en conversaties zijn vooral de gemeenplaatsen onmisbaar. Zij vormen de gepaste munt voor het dagelijkse sociale verkeer en maken het ons mogelijk onze onophoudelijke interacties en gesprekken zonder al te veel cognitieve en emotionele energie te realiseren.

'Hoe maakt U het vandaag?', vraagt de arts-in-witte-jas aan een patiënt tijdens zijn dagelijkse ronde langs 'zijn' bedden. Hij luistert niet naar het antwoord, bestudeert de koortsgrafiek en voelt de pols. De patiënt hoeft niet te antwoorden en in den brede uiteen te zetten, hoe hij/zij zich vandaag wel voelt. Het ging om een professionele vraag - een retorische vraag, een functioneel zinnetje en niet een communicatieve vraag. Het is een soort van signaal, of gebaar, te vergelijken met een professionele glimlach van een stewardess, of de ernstige, droeve blik van de doodgraver. De patiënt kan het beste antwoorden: 'Wel goed, hoor', of 'Och, het gaat wel'. De cliché-vraag en het cliché-antwoord betekenen niets, maar ze maken een noodzakelijke, functionele interactie mogelijk, zonder dat veel cognitieve en emotionele investering van beide interactiepartners verlangd wordt. Komt men in een Amerikaans weg-restaurant, dan veegt een ober of een serveerster met een vochtige doek het tafeldek schoon, legt een papieren matje met bestek neer en haalt een glas water-met-ijs. Begonnen wordt echter bijna altijd met de vriendelijk geïntoneerde vraag: 'How are you today?' De bedoeling is, dat men kort terug groet en zeker niet, dat men uitvoerig uiteenzet, hoe men zich vandaag wel voelt. De vraag is een professioneel cliché en naar het antwoord wordt niet eens geluisterd. De vraag is geen onzin, maar de betekenis is irrelevant, omdat het slechts om een gebaar gaat. De buitenlander, voor het eerst in Amerika, zal eerder geneigd zijn de letterlijke betekenis van de woorden te horen, prettig verrast zijn over deze belangstelling in zijn welzijn en vervolgens wellicht een uitvoerig antwoord geven. Na enige ervaring zal hij evenwel weten, dat de letterlijke betekenis van deze vraag reeds lang door functionaliteit is overwoekerd. De vraag is een cliché, dat niet zegt wat het zegt en dat een soortgelijk antwoord - een cliché - vereist.

Om op efficiënte wijze in het alledaagse verkeer te kunnen communiceren moeten we het grootste deel van ons gedrag als routine doen ver-

lopen. Het alledaagse leven zou volstrekt onmogelijk worden, indien we over iedere zin en iedere daad zouden moeten nadenken, indien we voortdurend cognitieve en emotionele energie in ons alledaagse spreken en handelen zouden moeten stoppen. Gemeenplaatsen zijn de onmisbare en nogal ingenieuze middelen ter realisering van dit doel. Zij maken het ons mogelijk om met anderen om te gaan zonder voortdurend reflexief de houdingen van de anderen te internaliseren en zowel mentaal als emotioneel de verdere gang van zaken in de interacties te anticiperen. Met andere woorden, juist door de clichés kunnen we met anderen in het alledaagse sociale verkeer omgaan zonder wederzijdse identificatie, zonder reflectie, zonder empathie - zonder wat Mead noemde 'taking the role/attitude of the other'. Middels de gemeenplaatsen kunnen we gladjes, routinematig en oppervlakkig met elkaar communiceren. Daarom moet met de grootste nadruk gesteld worden, dat clichés voor het maatschappelijk leven *onmisbaar* zijn, even onmisbaar, zou ik willen toevoegen, als de instituties. Zij vormen een wezenlijke bijdrage tot de routine-structuren van het dagelijkse sociale leven.

Deze primaire sociale functie van gemeenplaatsen kan nader worden geadstrueerd door middel van een *a contrario* argument. Een individu, dat in zijn sociale omgang voortdurend creatief en origineel wil zijn en daarom koste wat het kost het gebruik van clichés wil vermijden, is even vermoeiend als iemand die voortdurend grappig wil zijn. Het is erg moeilijk met zo iemand om te gaan, want het ligt voor de hand, dat hij ook van de anderen zal eisen, dat zij het gebruik van clichés vermijden. Dat zet de omgang onder een zware druk. Wil men werkelijk te allen tijde en koste wat het kost gemeenplaatsen vermijden, dan zou men zich radicaal uit het maatschappelijke leven moeten terugtrekken, zoals de kluizenaars van vroeger.

Het dagelijkse sociale leven is een werkelijkheid, die van conventies is doordrongen en dit platvloerse feit vormt nu juist de fundering van wat we 'maatschappelijke orde' plegen te noemen. Van de ene situatie op de volgende lopen we routine-paadjes af: ik word wakker, verzorg mijn toilet, nuttig mijn ontbijt, reis naar mijn werk, werk in mijn bureau of werkplaats, nuttig mijn lunch, etc., etc. Het overgrote deel van de maatschappelijke contacten binnen deze routinematige situaties verloopt volgens vaststaande schema's die een raamwerk vormen, waarbinnen we zonder veel energie te investeren kunnen denken, voelen en doen. Clichés zijn de kernen van deze raamwerken, van deze 'frames' zoals Goffman hen noemt.[1] Zonder hen zou het maatschappelijke leven inderdaad ineenstorten en tot een bizarre chaos verworden. Alfred Schutz sprak in dit verband van een 'common-sense' dat ons leidt in de routine van alledag en hij noemde het receptenkennis, 'recipy knowledge', behorende tot een voorraad aan gebruiksklare kennis, 'stock of knowledge

at hand'. Het merendeel van deze recepten, zo kunnen we hieraan toevoegen, zijn inderdaad clichés.

Ons dagelijkse, maatschappelijke verkeer kan metaforisch gezien worden als een onophoudend proces, waarin we voortdurend draden van affiliatie met anderen spinnen. De draden in deze communicatieve 'spinraggen' kunnen echter dun en breekbaar worden, vooral als zij zich vermenigvuldigen en hun betekenisvolle samenhang gaan verliezen, zoals in de moderne abstracte samenleving maar al te gemakkelijk gebeurt. Wanneer dit geschiedt, hebben we knopen in die draden nodig domweg om hen weer op te pakken, als daartoe de wens of de noodzaak opkomt. Gemeenplaatsen nu kunnen we zien als dergelijke knopen in het netwerk van onze communicatiebanden met anderen. Iemand die dergelijke knopen in de draden die hem met anderen verbind, niet duldt, is doorgaans een vermoeiende partner in het sociale verkeer en hij loopt het gevaar zichzelf ook cognitief en emotioneel uit te putten, omdat hij steeds weer opnieuw nieuwe verbindingen met zijn maatschappelijke omgeving moet aangaan. De negentiende eeuwse dandy (Jules Barbey d'Aurevilly, Beau Brumell, Charles Baudelaire) poogde op deze manier te leven. Maar met al zijn 'épater le bourgois' bleek de dandy zelf uiteindelijk toch niet veel meer te zijn dan een aan verveling lijdend en ook verveling rondstrooiend individu, dat al gauw te boek stond als een soort levend cliché.[2]

Op dit punt aangekomen zou ik de vraag willen stellen, of er ook psychopathologische gemeenplaatsen kunnen bestaan. Hoe leeg clichés doorgaans ook zijn als het om betekenisinhouden gaat, zij blijven behoren tot de werkelijkheid van het sociale verkeer en de menselijke communicatie. Kent de schizofrene eenzaamheid clichés? Hoewel dit in het geheel niet behoort tot het gebied van mijn competentie, waag ik het toch te suggereren, dat schizofrenie in al haar complexiteit voor een deel als volgt geïnterpreteerd kan worden.

De schizofreen heeft een werkelijkheid geconstrueerd, die strikt privé is. De betekenissen en logica van deze werkelijkheid kunnen niet op anderen worden overgedragen en ze kunnen ook niet door anderen rationeel of invoelend begrepen worden, tenzij middels psychiatrische 'vertaling'. Hij is daarom niet tot 'symbolische interactie' in staat, onmachtig met anderen te communiceren. Dit vereist immers een wederzijdse identificatie, een internaliseren van houdingen van anderen, alsook een overdraagbaar zijn van betekenissen. Toch zijn het spreken en het gedrag tamelijk schematisch, terwijl zij een soort van gereïficeerde structuur aan de dag leggen. (Joseph Gabel heeft op indringende wijze het verband tussen reïficatie en schizofrenie aangetoond en o.a. gewezen op de overheersing van ruimte ten koste van tijd in het schizofrene

denken en beleven.[3]) Dit zou inhouden, dat hij zijn eigen, privé-clichés gebruikt - gemeenplaatsen die alleen in zijn eigen werkelijkheid functioneel zijn en slechts passen in de logica van de eigen, kleine wereld. In termen van het eerste hoofdstuk zou men kunnen zeggen, dat de schizofreen zijn eigen 'zinvolheid' en 'functionaliteit' kent, die niet zonder meer overdraagbaar zijn en door 'normale' interactiepartners in het sociale verkeer begrepen kunnen worden. In die zin is hij de meest radicale anachoreet, die men zich zou kunnen voorstellen. Begrijpelijkerwijs zal hij soms ineens tot gewelddadigheid vervallen: de private 'logica' werkt niet, de private clichés schijnen buiten de eigen kleine wereld geen resultaat op te leveren. Dit kan overigens ook gebeuren in de niet-schizofrene sociale werkelijkheid, als de clichés van een ideologie niet langer de emotionele bevrediging bieden, waarvoor zij aanvankelijk werden omarmd. Dat voert tot een belangrijke conclusie: wanneer gemeenplaatsen, waarin betekenissen door functies overwoekerd werden, niet langer kunnen functioneren (om wat voor reden dan ook), kunnen zij buitengewoon irrationele, wrede, bizarre en gewelddadige reacties oproepen bij hen, die de clichés hadden geaccepteerd en geadopteerd. In dat geval is er sprake van een fatale sequentie die leidt van betekenis, naar functie, naar terreur. In het volgende hoofdstuk kom ik op dit punt terug.

Clichés als antwoord op hachelijke situaties

We weten allen, dat de routines van het dagelijkse sociale leven plotseling en inderdaad nogal vaak onderbroken en verbroken kunnen worden. De werkelijkheid, zo schreef Peter L. Berger in één van zijn eerste boeken, is inderdaad een uiterst fragiele en precaire aangelegenheid.[4] Gemeenplaatsen, zo zal ik in deze paragraaf argumenteren, worden vaak gebruikt om deze breuken te repareren.

Iemand kan ineens iets zeggen of doen, dat buiten het bestek van de dagelijkse gang van zaken valt. Een kind, bijvoorbeeld, stelt ons in tram of bus een vraag, die betrekking heeft op de seksualiteit. Het overdondert ons daarmee en we voelen ons niet op ons gemak - temeer niet omdat omstanders spottend toekijken, hoe wij ons uit de situatie zullen redden. Verlegenheid is een breuk in de gladlopende, dagelijkse routine. Dergelijke verlegenheid, om nog een voorbeeld te nemen, wordt ook veroorzaakt, indien iemand die algemeen gerespecteerd wordt, tijdens een feestje of na een vergadering een bijzonder platvloerse en alom bekende mop vertelt, in een overduidelijke poging om grappig en populair te doen. We worden overdonderd en ervaren een gevoel van (veelal geïrriteerde) verlegenheid. Of, om een laatste voorbeeld te noemen, iemand die we maar oppervlakkig kennen, begint ineens zijn hart bij ons uit te

storten, terwijl allerlei intieme details uit zijn privé-leven verteld worden: we verwachtten het niet, we willen het niet, we kunnen het niet tegenhouden en we ervaren een machteloos gevoel van verlegenheid.

In al deze gevallen weten we aanvankelijk niet, wat te doen of te zeggen. Het is niet zonder meer bekend, hoe puttend uit de routine-ervaringen, adequaat gereageerd zou kunnen worden. Over het algemeen zijn er in dergelijke situaties twee reacties, die direct toepasbaar zijn zonder dat er veel cognitieve en emotionele inspanning en energie aan te pas behoeven te komen: lachen en clichés. In beide gevallen weigeren we serieus te reageren. We gaan niet echt in op de betekenissen, waarden, normen en motieven die op ons afkomen, maar lopen er als het ware omheen.

Door te lachen (vaak niet meer dan een verlegen en beschaamd grinniken) proberen we de situatie van verlegenheid weg te wuiven. Bovenal wordt zo gepoogd enige vorm van serieuze interactie af te breken.[5] Door gemeenplaatsen te gebruiken doen we een poging de verlegenheid terug te brengen naar de routines van het 'normale' sociale leven. Dat wil zeggen, zij zijn echte dooddoeners die, evenals het lachen, iedere verdere symbolische interactie voorkomen, zeker in de richting van de verlegenheid. Een veel voorkomend voorbeeld van een dergelijke afleidingsmanoeuvre is het woordje 'overigens' dat letterlijk verwijst naar een nog overgebleven argument, doch in het dagelijkse spraakgebruik veeleer de functie van ombuiging van het gesprek gekregen heeft. We willen niet, dat het gesprek voortgaat in de richting waarin het gaat, omdat dit ons in verlegenheid zou brengen en zeggen met enige nadruk: 'Overigens wist je dat ...' Een andere formule is: 'Tussen haakjes wist je dat ...' Daarmee wordt niet aangegeven, dat nog iets terzijde opgemerkt moet worden, doch veeleer mikt men erop het gesprek een totaal andere wending te geven. In beide gevallen wordt gesuggereerd, dat het gesprek normaal verder verloopt, terwijl er in werkelijkheid een drastische wending aan wordt gegeven - weg van de verlegenheid, terug naar de routines van het alledaagse, sociale verkeer. Het is inderdaad een ingenieuze techniek om de geroutiniseerde communicatie en het gezonde verstand te herstellen met inzet van weinig cognitieve en emotionele inspanningen.

Situaties die het precaire van het leven illustreren, zijn veel moeilijker te herstellen. Ik bedoel hier vooral situaties die ons confronteren met zinloos lijden (zoals in gevallen van ernstige ziekten) en met de dood. Wanneer we met dergelijke gebeurtenissen te maken krijgen, lijkt het erop alsof de werkelijkheid zijn betekeniscoördinaten heeft verloren. We weten niet meer hoe we moeten reageren en voelen een onbestemde angst. Alweer komen ons de gemeenplaatsen te hulp.[6]

Inderdaad, indien men clichés zou willen verzamelen als moppen of postzegels, dan zou men een rijk ontdekkingsgebied aantreffen in over-

lijdensadvertenties, condoléantiebrieven en begrafenistoespraken. Het lijkt er hier vaak op, alsof variaties en afwijkingen van de gemeenplaatsen onkies, zo niet magisch schadelijk en gevaarlijk zijn. Probeert men in dergelijke situaties de geijkte clichés te vermijden, dan loopt men in ieder geval de kans de gevoelens van de betrokkenen te kwetsen. Het is alsof men in zo'n geval de veilige oppervlakte heeft verlaten en afdaalt in de ongecontroleerde, diep verankerde emoties van de mens. Clichés helpen ons om veilig aan de oppervlakte te blijven, zonder evenwel de indruk te wekken onverschillig te zijn.

Gemeenplaatsen komen natuurlijk soldaten aan het front van pas, wanneer zij naar huis schrijven. Paul Fussell zegt bijvoorbeeld in zijn literatuur-kritische studie over de Eerste Wereldoorlog en de nog steeds voortdurende herinnering daaraan, dat het de kunst was om een brief naar huis te schrijven zonder in wezen iets te zeggen. Clichés waren daarbij onmisbaar: 'The trick was to fill the page bij saying nothing and to offer the maximum number of clichés. *Bearing the brunt* and *keep smiling* were as popular as *in the pink*. For some writers the form of the letter home was so rigid that no variation was allowed to violate it.'[7] Uit vrees voor defaitisme aan het thuisfront, werden de brieven van frontsoldaten gecensureerd en ook was er de Field Service Post Card, waarop men alleen maar categorieën behoefde aan te kruisen: 'Mij gaat het goed', 'Ik lig in het hospitaal', 'Ik ontving je (a) brief, (b) telegram, (c) pakje', enz. Fussell zegt erover: 'The Field Service Post Card has the honor of being the first wide-spread exemplar of that kind of document which uniquely characterizes the modern world: the "Form."'[8] Overigens wijst hij nog op het belang van de clichés in de oorlog van Viëtnam: de al dan niet posthuum uitgereikte medailles dienden steeds begeleid te worden door een korte motivering - de 'citation'. Deze bestond zonder uitzondering uit ronkende, doch niets-zeggende clichés. Het meest gebruikte en afgezaagde clichés was 'Woorden kunnen niet tot uitdrukking brengen, wat ...'[9]

De volgende anekdote moge illustreren, hoezeer de gemeenplaatsen die op sterftegevallen betrekking hebben tot routine geworden zijn. In de meeste Westerse samenlevingen worden weduwen of weduwnaars na de begrafenis van hun levensgezel gecondoleerd. Ik maakte het eens tijdens een dergelijk ritueel mee, dat de persoon vóór mij in de rij de desbetreffende weduwe met tranen in de ogen hartelijk feliciteerde. Het opmerkelijke was, dat de persoon in kwestie deze verspreking niet herstelde, terwijl ook de weduwe kennelijk niet hoorde, wat er werkelijk was gezegd. Zij was zo geprogrammeerd 'hartelijk gecondoleerd' te horen prevelen, dat het niet meer tot haar doordrong dat zij gefeliciteerd werd. Kennelijk deed de eigenlijke betekenis van de woorden er niet meer toe. De geprevelde formule met identieke klank was ruim voldoende.

Overigens is ook geboorte een gebeurtenis, die heel wat clichés pleegt uit te lokken. De standaard-vraag aan ouders vlak voor de geboorte van hun kind is, of het een jongen dan wel een meisje 'moet worden'. Het standaard-antwoord in onze cultuurkring is doorgaans, dat het er niet toe doet zolang de baby maar gezond is. Grappig is overigens de poging om het unieke van de boorling in de ogen van de ouders extra dik aan te zetten in het geboortekaartje: ook daarin zijn weer standaard-uitdrukkingen, die op doorgaans zeer onoriginele wijze origineel pogen te zijn.

Aangezien precaire situaties heel wat moeilijker te lijmen zijn dan verlegenheidssituaties, hebben clichés in het eerste geval doorgaans behoefte aan een extra accentuering en een speciaal soort van legitimering. Dit wordt vooral bewerkstelligd door het gezag van specialisten. In de precaire situatie van ernstige ziekte geeft het gezag van arts of specialist extra gewicht aan de gangbare clichés, terwijl dat in het geval van sterfte gebeurt middels het gezag van de geestelijke (priester, dominee, rabbi, imam, etc). In de mond van deze 'professionals' worden de clichés veel overtuigender en effectiever dan wanneer zij door een leek uitgesproken zouden zijn. Vaak zijn deze bezitters van 'speciale' kennis en vaardigheid in staat om de bleekste en meest afgezaagde gemeenplaatsen gezaghebbend en effectief te maken!

Dit kennissociologische mechanisme werkt natuurlijk ook buiten precaire situaties. Om maar een voorbeeld te noemen, clichés die door bekende politici of wetenschappers worden gebruikt, winnen op gelijke wijze aan gewicht en effect. Het mechanisme is nauw verwant met de wijzen waarop voor-moderne priesters en tovenaars, volgens zeggen begiftigd met boven-natuurlijke kracht, gezaghebbende en vaak geheime kennis bezaten, waarmee zij aanzienlijke sociale en niet zelden ook politieke macht uitoefenden.

Evenals in verlegenheidssituatie kan het lachen ook in precaire omstandigheden als een soort pre-reflexieve reactie dienst doen. In zijn bekende essay over lachen en huilen zegt Helmuth Plessner, dat het lachen dikwijls functioneert als een reactie op een situatie waarop in feite niet gereageerd kan worden.[10] Iets gebeurt, of iets wordt gezegd; de geest kan niet adequaat reageren; het lichaam neemt over; en de persoon in kwestie barst in een onbedaarlijk lachen uit. Deze reactie is wel degelijk functioneel, want de enige adequate reactie op lachen is lachen. En het samen lachen in een groep versterkt het moreel, hetgeen de leden van de groep in staat stelt om de bedreigende situatie, waarop niet adequaat gereageerd kon worden, het hoofd te bieden. Dit is natuurlijk geen echte reactie, geen echt antwoord, maar het functioneert.

Het functioneren van clichés is hiermede zeker te vergelijken. Zij geven ook geen echt antwoord op precaire situaties, maar ze werken ten opzichte van dit soort situaties wel en zij maken het ons mogelijk om als

het ware aan de veilige oppervlakte voort te gaan met communiceren. Bovendien, zoals ook met het lachen het geval is, kunnen gemeenplaatsen alleen met gepaste munt worden terugbetaald: terwijl we gezamenlijk de gemeenplaatsen herhalen, zijn we in staat hen meer overtuigingskracht te geven en hen ook meer functioneel te maken.

Clichés als magische overblijfsels

Door de eeuwen heen hebben mensen op onbeantwoordbare, precaire situaties middels godsdienst en magie gereageerd. Godsdienst verschafte verschillende rechtvaardigingen voor lijden en sterven (Webers theodicee), terwijl magie technieken aanbood, waarmee zogenaamde spirituele machten tegen deze vernietigende krachten gemobiliseerd konden worden. Op deze wijze verschaften zij mensen zekerheid en waren zij in staat hen te troosten, niet in het minst door het eindeloos herhalen van dezelfde mythen, dezelfde formules, dezelfde rituelen. Geconfronteerd met precaire situaties bood dit herhalen klaarblijkelijk zekerheid - hoe illusoir deze zekerheid meestal ook was.

In deze paragraaf beweer ik in een hypothese die nogal gewaagd is, dat gemeenplaatsen overblijfsels zijn van voor-moderne magie, die hun werk doen in een samenleving die voor het overige radicaal ‘onttoverd’ (Weber) is. Of om het anders uit te drukken, in de clichés die we bezigen, is een stuk voor-modern bewustzijn gepreserveerd gebleven en als het ware vanuit de voor-moderne tijd overgeheveld naar de moderne maatschappij. Dit is natuurlijk een bewering, die nauwelijks empirisch gestaafd kan worden, maar zij kan wel op zijn minst nader worden toegelicht. Als een beredeneerde gissing kan zij wel degelijk van belang zijn voor de onderhavige poging het cliché als een sociologisch verschijnsel te begrijpen.

Het meest opvallende kenmerk van gemeenplaatsen is hun repetitieve en schematische karakter. Dat wil zeggen, in bepaalde situaties en momenten van het soicale leven kunnen bepaalde clichés verwacht worden en als zij volgens verwachting voorkomen, dan hebben zij doorgaans dezelfde vorm en inhoud als vroeger. Zij zijn als het ‘gezondheid’ dat welhaast instinctief gepreveld wordt, wanneer iemand niest, of zij lijken op ‘eet smakelijk’, dat noodzakelijk en zonder nadenken wordt uitgesproken als de gasten aan tafel hun messen en vorken hebben opgenomen.

Clichés kunnen ook met de verhaaltjes vergeleken worden, die voor het naar bed gaan aan kleine kinderen verteld moeten worden. Ook deze verhaaltjes moeten herhalend zijn en naar vorm en inhoud schematisch. Variaties worden door de kinderen wel positief gewaardeerd, omdat

zij de gegeven structuur slechts accentueren, maar zij moeten steeds als variaties op het hoofdmotief herkenbaar blijven. Deze herhaalbare en schematische verhalen, die ook in sprookjes herkenbaar zijn, schijnen een aantal erg fundamentele magische behoeften in kinderen te bevredigen, die in het socialisatieproces (waarin het kind de moderne onttoverde wereld binnentreedt) geleidelijk gesublimeerd worden. De herhaalbaarheid van institutioneel gedrag en van de gemeenplaatsen zijn de belangrijkste sublimaties. Als moderne volwassenen hebben we de neiging onszelf als gerationaliseerde en geciviliseerde wezens te beschouwen, die zich in dit opzicht onderscheiden van kinderen en de zogeheten 'primitieven' - een geloof dat diep verankerd ligt in de hoofdmotieven en vooroordelen van de Verlichting. Maar het is toch wel de vraag, of wij de magische behoeften, die we in kinderen en voor-moderne 'primitieven' nog waar kunnen nemen, werkelijk ontgroeid zijn. Waarschijnlijk hebben wij deze behoeften slechts in clichés en in instituties gesublimeerd - gestructureerde gedragsvormen die inderdaad veel rationeler en veel sterker onttoverd zijn dan de magische riten en formules van de 'primitief' en de steeds weer herhaalde spelletjes en verhaaltjes van het kind. Maar dat betekent nog lang niet, dat die magische behoeften in de moderne wereld geheel verdwenen zouden zijn.

In dit opzicht geeft Vilfredo Pareto's onderscheid tussen residuen en derivaten ons een welkom inzicht in de onderhavige problematiek. De residuen zijn bij hem de vitalistische, niet-rationele impulsen van het menselijk gedrag. Zij vormen de constanten in de ontwikkeling van de menselijke beschaving. Als zij al veranderen, dan is deze verandering uiterst langzaam en minimaal. De derivaten zijn de talloze rationalisaties van deze impulsen, waarmede mensen zichzelf en anderen trachten te overtuigen dat zij wel degelijk rationeel, doelgericht en zeker niet impulsief handelen. Deze derivaten veranderen voortdurend. Zij zijn, schreef Pareto, als elastiekjes die tot iedere gewenste lengte uitgerekt kunnen worden. Pareto geloofde dat men door al die merkwaardige en bespottelijke derivaten heen moest ploegen met de hulp van wat hij noemde de logico-experimentele methode, om uiteindelijk op die impulsen die de mensen, hun geschiedenis en hun maatschappij voortdrijven, te stoten. Dit trachtte hij te realiseren (naar mijn mening zonder succes) in zijn barokke banden van de *Trattato di Sociologia Generale* - een Prometheïsche speurtocht naar de elementaire structuren van menselijk gedrag, verborgen onder lagen stof van talloze ideeën, noties en theorieën (die overigens niet zelden karaktertrekken van clichés vertonen). Het wekt natuurlijk geen verwondering meer, wanneer de lezer van deze banden ontdekt dat Pareto erg in magie geïnteresseerd was. Hij zag de magie als een bijzonder sterke residu van menselijk gedrag. Dit werd veel later weer opgenomen door Arnold Gehlen, die in zijn institutie-

leer magisch gedrag interpreteerde als de oervorm van institutioneel gedrag.[11]

Intussen kan het gebruik van gemeenplaatsen door volwassenen ook vergeleken worden met het plezier dat kinderen scheppen in repetitieve en schematische rijmpjes. In *kinderrijmen* is de semantische inhoud van de woorden heel duidelijk onbelangrijk, in het bijzonder wanneer deze woorden ritmisch door lichaamsbewegingen begeleid worden. De geluiden van de woorden, de ritmische cadans van de zinnen, en de bewegingen van het lichaam *fascineren* het kind. Dit is voor een belangrijk deel een magische fascinatie, die niet door de betekenissen, maar door de herhaalde en ritmische geluiden en bewegingen wordt opgeroepen en bevredigd - precies zoals het geval is in voor-moderne, magische riten en formules. Het gaat vooral om de functie, niet om de betekenis: deze ritmes wekken emoties op en verzadigen hen. Het heeft met een diep verankerde residuale soort van magie te maken.

Wanneer men deze kinderrijmen bewust onder de loep neemt (hetgeen alleen de onttoverde moderne intellectueel zal doen), dan wordt men vooral getroffen door hun vaak absurde en soms ook wrede inhoud. Een prachtig voorbeeld van een dergelijk absurd en wreed kinderrijm levert het volgende Duitse versje. Het wordt opgezegd terwijl het kind op de knieën op en neer gehopt wordt, tot op het laatste woord, want dan wordt het met een zwaai op de grond neergezet:

> Hoppe, hoppe Reiter,
> wenn er fällt dann schreit er,
> fällt er in den Graben,
> fressen ihn die Raben,
> fällt er in den Sumpf,
> macht der Reiter plumpsch!

Letterlijk vertaald, staat er: ‘Hop, hop ruiter, als hij valt, schreeuwt hij, valt hij in het graf, dan wordt hij door de raven opgevreten, valt hij in het moeras, dan hoor je “plons”.’ Het is opvallend dat men dit rijmpje op kan zeggen met kinderen op de schoot, die geen woord Duits kennen. De semantische inhoud, de letterlijke betekenissen zijn volledig irrelevant. Het gaat om het ritme van de woorden, de schematische structuur van de zinnen en de begeleidende lichaamsbewegingen. Zij en niet de betekenissen fascineren het kind. Zij zijn in staat het op te winden. Dat gebeurt precies zo in de magie: het geluid van de woorden in de formules, de ritmiek van de herhaalde vocabelen en lichaamsbewegingen zijn van oneindig groter belang dan de semantische betekenissen.[12]

Natuurlijk roepen de gemeenplaatsen van onze volwassen en gemoderniseerde maatschappij niet die spontane en emotionele reacties op die

door de kinderrijmpjes of de voor-moderne magische riten en formules uitgelokt worden. Wij wisselen onze clichés in een schijnbaar rationele houding van vanzelfsprekenheid uit. We voelen ons hooguit niet op ons gemak, wanneer iemand weigert het spel mee te spelen en voortdurend poogt de gepaste munt van de standaard-gemeenplaatsen te vermijden. Zo iemand irriteert en verwart ons en schijnt op die manier enkele diepliggende, gevoelige snaren te raken. En toch, hoewel het te ver zou gaan clichés zonder meer als oorsprongen en doelwitten van magische betovering te beschouwen, lijken zij toch wel overblijfselen te zijn van technieken, waarmee mensen door de eeuwen heen een aantal erg fundamentele behoeften aan veiligheid, zekerheid en stabiliteit trachten te bevredigen. Klaarblijkelijk kunnen deze behoeften niet uitsluitend op het niveau van betekenissen alleen bevredigd worden. Door de eeuwen heen werden zij vooral op een mechanistische en functionele wijze bevredigd en gemeenplaatsen behoren zonder twijfel tot deze traditie. Hun herhaalbaarheid, hun voorspelbaarheid, hun herkenbaarheid, hun toepasbaarheid en het feit dat zij het nadenken over betekenissen vermijden, verschaffen onze handelingen, onze gedachten en onze emoties stabiliteit en zekerheid. Zo ook kunnen zij op onopvallende, dus efficiënte wijze enkele diepverborgen, residuele magische behoeften bevredigen. Dit is naar mijn mening een nogal betoverende gedachte: onder de vermomming van vanzelfsprekende clichés, schijnt magie door de barstjes van ons beschavingsvernis heen te dringen en getuigenis af te leggen van een voor-moderne kern in ons voor het overige zo gemoderniseerde bestaan.

Clichés en mobilisering

Hoe betekenisloos clichés in feite ook mogen zijn, zij zijn toch in staat om als in een prikkel-reactie sequentie gedrag te stimuleren. Zoals we in hoofdstuk 1 gezien hebben, delen zij deze trek met de slogans. Wellicht is dit wel de belangrijkste functie van de gemeenplaats. Zij is in staat spreken en gedrag uit te lokken, terwijl de potentieel relativerende invloed van de cognitieve reflectie vermeden wordt - of misschien beter: gepasseerd wordt. In deze paragraaf zal onze bespreking van deze mobiliserende functie zich vooral richten op de sectoren van de handel (vgl. de advertentie-slogans), terwijl de volgende paragraaf zich vooral zal bezighouden met een bespreking van de mobiliserende functie van clichés in de politiek.

Om te beginnen moet met nadruk gesteld worden, dat deze ‘behavioristische’ functie van het cliché zeker niet duidelijk en vanzelfsprekend is. Het is juist zo moeilijk om het mobiliserende effect op ons spreken

en handelen te herkennen, omdat de cognitieve reflectie vermeden wordt.

Ten tweede, slogans en clichés lokken niet direct spreken en handelen uit, doch doen dit via hun invloed op houdingen, neigingen, stemmingen. De slogan van een advertentie, om maar een voor de hand liggend voorbeeld te nemen, beïnvloedt het gedrag van de huisvrouw niet op zo'n manier, dat zij onmiddellijk naar een winkel gaat om de geadverteerde goederen te kopen. Evenzo zorgen de clichés in een politieke redevoering er niet voor, dat de toehoorders onmiddellijk voor de ene politicus en niet voor de andere stemmen. Veeleer beïnvloeden slogans en clichés de houdingen en stemmingen van mensen. Zij maken hen gereed voor een bepaalde koers in hun denken, voelen en handelen. Zij pogen het verlangen tot het kopen van de geadverteerde voorwerpen of tot het stemmen voor een bepaald gepropageerd politiek programma, op te wekken.

Zo trachten de clichés in een politieke toespraak mensen er op onopvallende wijze van te overtuigen, dat de voorgestelde politieke koers ‘natuurlijk’ en ‘klaarblijkelijk’ de enig juiste is. Bovenal pogen zij de individuen in hun publiek ervan te overtuigen, dat de meeste mensen zo denken, voelen en handelen en dat men uiteraard niet zo dom moet zijn om van deze trend af te wijken. Om een ietwat te geladen uitdrukking te gebruiken, gemeenplaatsen doen een poging om mensen als in een hersenspoeling te beïnvloeden. Zij schijnen een waarheid - een oude en duidelijke waarheid - in zich te bergen en deze impressie wordt niet door hun semantische inhoud, doch door hun voortdurend gebruik gewekt. Zij zijn dan ook niet op heuristische wijze overtuigend (dat zou een reflexief overwegen van hun betekenis vergen), doch veeleer op magische manier indrukwekkend: zij produceren een soort van betovering, die een emotionele participatie in de algemene cadans van de woorden, de tonen en de lichaamsbewegingen vereist.

Een van de hoofdredenen waarom gemeenplaatsen in staat zijn om cognitieve reflecties en hun mogelijke relativeringen te vermijden, is gelegen in het feit dat zij even aanstekelijk zijn als lachen, of zo men wil, als stotteren. Spreekt men met iemand die erg stottert, dan moet men zichzelf echt bedwingen om niet ook te gaan stotteren. En indien er zo iets bestaat als een sociologische wet van de imitatie, zoals Tarde beweerde, dan is die zeker op het lachen van toepassing. Hetzelfde mechanisme werkt in het geval van de clichés. Zij worden ongecontroleerd in de dagelijkse talloze interacties van het sociale verkeer uitgewisseld en we realiseren het ons nauwelijks, dat het ene cliché welhaast instinctief aanleiding is tot het bezigen van het andere cliché.

Indien het juist is, wat ik in navolging van enkele theorema's van Gehlen en Schelsky beweerde, namelijk dat de moderne samenleving voortdurende reflectie (*Dauerreflexion*) stimuleert, dan is natuurlijk het

vermijden van deze reflectie middels de clichés van groot belang. Of, als Thomas gelijk had toen hij schreef, dat er in de moderne samenleving vele elkaar beconcurrerende definities van de situatie zijn, waarvan er geen één meer bindend is, dan verkrijgen clichés sociologisch gewicht, omdat zij immers de vele concurrerende definities passeren en het menselijk denken, voelen en handelen beïnvloeden op een niveau, dat als het ware boven deze definities ligt. Zij creëren natuurlijk geen morele band, maar zij binden mensen aan bepaalde gedragskoersen, zij het op een mechanistische en behavioristische wijze.

Nu is het voor deze mobiliserende functie van clichés natuurlijk niet voldoende, dat zij pakkend ('catchy') zijn. Zij moeten op een bepaalde wijze gepresenteerd worden - in voortdurende herhaling, doch ook op overdreven, hyperbolische wijze. De moderne massamedia zijn hier natuurlijk van belang. Zij bombarderen mensen luid en massaal met commerciële en politieke slogans en herhalen deze zo vaak, dat iedereen immuun voor reflectie wordt en geen aandacht meer besteedt aan de letterlijke betekenis van de gebruikte woorden. De slogans en clichés uit de commercie en de politiek proberen mensen in een reflectieloze cadans mee te nemen en hen vervolgens in luide en hyperbolische expressievormen te schokken. Permanente reflectie met de inherente relativering voert mensen in inertia, in passiviteit. De luide en grove slogans en clichés moeten hen uit deze inertia schudden, zonder hen toe te staan na te gaan denken over de letterlijke inhoud van de gebezigde woorden en zinnen.

Intellectuelen nemen hier een speciale plaats in, want zij immers reflecteren vaker en kritischer dan andere sociale categorieën en klassen in de moderne samenleving. Bijgevolg zullen commerciële en politieke clichés, die toekomstige intellectuele klanten willen mobiliseren, zich een extra inspanning getroosten om deze cognitieve reflectie te omzeilen. Kortom, de slogans en clichés die op intellectuelen gericht zijn, zullen bijzonder hyperbolisch moeten zijn. In West-Europa is dit nog niet duidelijk waarneembaar, maar in de USA wel. Het volgende 'experiment' dat uiterst simpel en natuurlijk in het geheel niet representatief is, moge dit verduidelijken.

Van alle nummers van de *New York Review of Books* die in 1976 verschenen waren, nam ik blindelings het exemplaar van 24 juni (vol. 23, nr. 11) en analyseerde tot in details de 21 advertenties. Ik selecteerde de adjectieven, die duidelijk een poging deden om één of andere emotie te stimuleren. Intussen moet men zich realiseren, dat de markt waarop de uitgevers zich in deze advertenties richten, hoofdzakelijk bestaat uit *kritische* intellectuelen op een *academisch* niveau. Klaarblijkelijk missen deze adjectieven, die men ook wel in andere boekadvertenties tegenkomt, hun uitwerking op deze intellectuelen niet.

Het merendeel van de gebezigde adjectieven was hyperbolisch - dik aangezet en overdreven. Ik noteerde de volgende (het nummer tussen haakjes verwijst naar de bladzijde in het bovenvermelde nummer van de NYR): fascinerend (2), buitengewoon en elektrificerend (5), fascinerend (6), fascinerend, explosief, meeslepend, stimulerend, suggestief, prachtig (7), elektrificerend (10), prachtig, angstaanjagend, sensationeel, verwoestend, overweldigend, ontwapenend, schokkend, fascinerend, opwindend, elektrificerend, dreigend, verwoestend, aandoenlijk, prachtig (13), interessant (14), openbarend, uitdagend (15), verlichtend (18), duizelingwekkend, stimulerend, indrukwekkend, opvallend (20), onvergelijkbaar (23), stimulerend, fascinerend, opwindend (29), verbazingwekkend (30), scherpzinnig (31), doordringend, eerlijk en intrigerend (32), verbijsterend (34), uitstekend (37), buitengwoon, verbazingwekkend (44). Het is net alsof deze hyperbolen pogen de intellectuele klanten van de boekenmarkt in magische vervoering te brengen: schokkend, elektrificerend, opbeurend, duizelingwekkend, dwingend en natuurlijk ook als het om magie gaat: fascinerend. Zij zijn alle cliché, herhalend, letterlijk genomen zonder betekenis, maar klaarblijkelijk functioneel!

In de door mij geanalyseerde advertenties is onderzoek altijd ‘uitgebreid’ (16), een studie steeds beslissend (‘definitive’, 16), of gedetailleerd en comprehensief (20), een literaire figuur leidinggevend (18), een boek alom gewaardeerd (29), een gezichtspunt openbarend (34), een verscheidenheid overstelpend (34), een wijsheid door de jaren vergaard (34), een weergave indringend (31). De geadverteerde boeken zijn niet gewoon opmerkelijk, maar hoogst opmerkelijk (18), niet gewoon veelbelovend, maar zeer veelbelovend (27), niet gewoon belangwekkend, maar hoogst belangwekkend (15). Zij zijn ‘grandioos geïllustreerd’ (13), ‘totaal overweldigend’ (13), ‘wonderbaarlijk behulpzaam’ (7), ‘buitengewoon openhartig’ (18). Tenslotte verkrijgen de desbetreffende auteurs niet zelden kwalificaties toegedacht, waarvan zij zelf zouden moeten blozen: ‘één van de grote geleerden van deze tijd’ (5), ‘één van de belangrijkste namen uit de 20e-eeuwse filosofie’ (5), ‘een revolutionair in de beste traditie’ (15), ‘één van de allerbeste nog levende Amerikaanse schrijvers’ (18).

Kortom, men wordt nogal duizelig als men deze advertenties met de nodige aandacht, met cognitieve reflectie leest, maar dat is natuurlijk helemaal niet de bedoeling! Deze schreeuwende adjectieven moeten juist de reflectie passeren en ongemerkt de lezer betoveren. Het doel van al die adjectieven is natuurlijk dat de lezer zich geleidelijk aan *verplicht* gaat voelen deze boeken te lezen en dus te kopen. Men is tenslotte academicus en mag ‘één van de beste nog levende Amerikaanse schrijvers’ toch niet ongelezen laten - ook al is zijn naam in wezen volslagen onbekend. Het boek *moet* gekocht worden (en belandt niet zelden tussen

de rij van andere, ongelezen publikaties).

Het medium televisie beschikt over speciale betoveringstechnieken, die de mobiliserende functie van de commerciële clichés versterken. Ik bedoel hier niet zozeer de wat erg voor de hand liggende mooie dame, die op sensuele wijze en in avondkleding gehuld, het nieuwste merk auto staat te strelen. Veel onopvallender en verleidelijker zijn bepaalde close-up technieken en de diverse vormen van begeleidende muziek - soms hard en grof (bijvoorbeeld wanneer het om de toekomstige consumptie van hamburgers of kippen gaat), soms zacht en verleidelijk (bijvoorbeeld wanneer badolie of parfums verkocht moeten worden). Het is net alsof de clichés en slogans van deze advertentie een poging doen om in ons binnen te dringen via de ogen en de oren, gericht op de emoties en met voorbijgaan van de cognitieve reflectie.

Inderdaad, als men de letterlijke inhoud van deze advertenties onder de loep neemt en cognitief analyseert, dan zijn zij meestal uiterst stupide. Hun makers weten dat natuurlijk ook wel. Maar zij waren er in het geheel niet op uit om onze geest te bevredigen. Integendeel, zij trachtten deze juist zoveel mogelijk uit te schakelen en te omzeilen om toekomstige kopers op behavioristische wijze als in een ondoordachte prikkel-reactie sequentie te beïnvloeden. Clichés zijn voor dit doel onmisbaar!

Clichés en propaganda

Het is uiteraard duidelijk, dat gemeenplaatsen altijd van groot belang zijn geweest als het erom ging propaganda te bedrijven. Het doel van alle propaganda, of die nu politiek dan wel religieus van inhoud is, bestaat uit het doorboren van het bestaande schild van ideeën en overtuigingen om vervolgens in mensen andere, van inhoud verschillende ideeën en overtuigingen te planten. Propaganda bombardeert mensen massaal en in voortdurende herhaling met ‘informatie’ en bestaat uit de gemeenplaatsen van de gepropageerde ideologie. Bij de propagandabedrijvers leeft de hoop, dat de mensen die het doelwit van hun activiteiten vormen, uiteindelijk zullen toegeven aan de manier van denken, voelen en handelen, die door de desbetreffende ideologie wordt gepropageerd. Daartoe is het van groot belang, dat zij ophouden met nadenken over de letterlijke betekenissen van de ideologie en zich laten meevoeren door de clichés.

Propaganda werd voor het eerst officieel geïnstitutionaliseerd in 1622 door Paus Gregorius XV in de beroemde *Congregatio de Propaganda Fidei*, maar zij kwam natuurlijk al veel eerder voor. Overigens bestond de pauselijke congregatie voor de propaganda van het geloof aanvankelijk uit een groep van kardinalen die toezicht hield op de zending en ver-

antwoordelijk was voor de opleiding van zendelingen. De congregatie schijnt echter ook in de Contra-Reformatie als propaganda-bureau gewerkt te hebben. Hoe dan ook, in de ideologische strijd tussen Reformatie en Rome hebben tot op deze eeuw allerlei propagandistische clichés en slogans een belangrijke rol gespeeld. Het verbaast natuurlijk niet, dat in deze eeuw religieuze clichés dikwijls in advertentie-achtige slogans worden verpakt. Enorme spandoeken met woorden als 'Jezus is de Heer', of 'Jezus, onze Heer en Redder' geven niet alleen kleur en verve aan revival-meetings, zoals die van Billy Graham (die overigens de kracht van clichés altijd bijzonder goed heeft begrepen), maar ook aan de doorgaans wat soberder bijeenkomsten van de Wereldraad van Kerken. Intussen moet men ook hier weer niet te veel nadenken over de precieze betekenis van deze woorden!

Een aantal jaren geleden verschenen er aan de randen van enkele Amerikaanse snelwegen reclameborden waarop met enorme letters te lezen was: 'Ik heb het gevonden!' Het bleek dat deze mysterieuze woorden religieus bedoeld waren. Zij vormen voor de huidige discussie van clichés en propaganda een interessant geval. Strikt genomen bevat deze slogan geen duidelijke, religieuze betekenis en het doel ervan is klaarblijkelijk om reflectie uit te lokken in plaats van te vermijden en uit te schakelen. Daarom is hier geen sprake van een cliché. De bestuurder van een passerende auto moet zichzelf de vraag stellen: 'Heb ik het gevonden?' en vervolgens: 'Maar wat zou ik hebben moeten vinden?'. Het antwoord is niet zonder meer duidelijk: 'God', of 'Jezus', of 'Allah', of etc. Daarom is het twijfelachtig of een dergelijke opzettelijk lege slogan tot het beoogde doel zal voeren. De reflecties die opgeroepen worden, blijven vaag en vrijblijvend en zullen maar al te gemakkelijk van religieuze naar meer alledaagse en simpele aangelegenheden afdrijven. 'Uncle Sam needs you' (slogan voor de werving van recruten in het Amerikaanse leger) en 'Jesus Saves Us' roepen minder reflecties op, maar snijden directer in op het gemoed. Dit soort slogans zijn de bouwstenen van iedere propaganda.

Natuurlijk komt propaganda het meest gepronconceerd in de politiek voor. Waarschijnlijk bereikte zij het toppunt van vakmanschap in Nazi-Duitsland, waar zelfs de meest ongelooflijke clichés en slogans (zo gevierd bij en ook onmisbaar voor ieder totalitair regime) geloofwaardig en gerechtvaardigd werden, niet in het minst door het optreden van charismatische leiders en via het ensceneren van massa-bijeenkomsten en militaire parades. In de Koude Oorlog bereikte de moderne propaganda een verdere graad van perfectie. Propaganda-specialisten begonnen steeds meer gebruik te maken van wetenschappelijke technieken, die vooral betrokken werden uit het psychologische behaviorisme en de diepte-psychologie.

Het meest opvallende kenmerk van deze moderne propaganda is het feit, dat zij niet meer poogt mensen te beïnvloeden middels een spectaculair schouwspel van massa-bijeenkomsten en parades, zoals in het Nazi-regime, doch op meer onopvallende wijze de houdingen en opvattingen van mensen tracht te beïnvloeden, met name door allerlei clichés via de massa-media op grote schaal en in voortdurende herhaling te verbreiden. Als in een hersenspoeling worden zo de mensen in hun bewustzijn gemasseerd. De clichés die steeds weer herhaald werden, waren: ‘de vrije wereld’, ‘kapitalistische decadentie’, ‘beter dood dan rood’, ‘imperialistische onderdrukking’ - en dan gemeenschappelijk op beide fronten: ‘democratie’. De semantische leegte van deze gemeenplaatsen is erg functioneel, omdat deze immers gemakkelijk voor politieke manipulatie te gebruiken is. Een goed voorbeeld vormt de gebruikelijke begrippen-duo's ‘links-rechts’ en ‘progressief-conservatief’.

Als men eigen politieke overtuigingen en preferenties voor een ogenblik tussen haakjes plaatst en deze begripsparen wat preciezer in ogenschouw neemt, dan moet het wel, of men weet niet precies meer wat zij eigenlijk betekenen. Ondanks hun ietwat lapidaire formulering roepen zij slechts vage connotaties en gevoelens op. Vroeger - zeg zo'n twintig jaar geleden - waren alle militaire regimes in de wereld zonder meer ‘rechts’ en ‘conservatief’, zo niet ‘reactionair’ en ‘fascistisch’. Tegen-woordig kan men dat niet zo gemakkelijk meer zeggen, want er zijn wel militaire regimes die zelf beweren en ook door journalisten worden beschreven als ‘links’, ‘progressief’, zij het nog niet ‘democratisch’. Helemaal zeker kan men hier doorgaans niet van zijn, zoals de recente gebeurtenissen in Suriname laten zien. Is het werkelijk waar, dat deze links-georiënteerde militairen, die de macht in handen hebben genomen, door progressieve ideeën omtrent een rechtvaardige sociale politiek gedreven worden, of slaan zij slechts politieke munt uit clichés, die beter passen bij de algemene politieke stemming in de Derde Wereld? Of om een ander voorbeeld te nemen, moderne terroristen in Duitsland en Italië beweren, dat zij vechten voor een radicaal ‘linkse’ en ‘progressieve’ zaak, maar zouden dezelfde individuen, die nu hun lugubere werk in een soort van stadsguerilla uitoefenen, in het Duitsland of Italië van de dertiger en vroeg-veertiger jaren ook ‘links’ en ‘progressief’ geweest zijn, of zouden zij hun *vivere pericolosamente* in het fascisme hebben gerealiseerd? En de dissidenten in Oost-Europa, niet zelden ideologisch gevoed door traditioneel Katholicisme of orthodox Jodendom, dan wel traditioneel Zionisme, zijn die nu ‘links’ of ‘rechts’, ‘progressief’ of ‘conservatief’, of wellicht ‘conservatief hier’ en ‘progressief daar’? Of is het wellicht net andersom? Ulbricht noemde zichzelf en het land dat hij op tirannieke wijze bestuurde ‘democratisch’, terwijl Hitler zichzelf en zijn nazi-beweging aanduidde met ‘socialistisch’. Indien men deze begrippen

in deze politieke kaders letterlijk neemt, dan blijven zij betekenisloos, semantisch leeg. Dat komt omdat zij clichés zijn. Men moet clichés niet in termen van betekenissen willen begrijpen, zeker niet in het geval van de politiek. Daar immers kunnen begrippen en uitspraken iedere gewenste betekenis krijgen, waardoor zij zo bij uitstek voor ideologische manipulaties bruikbaar worden.

George Orwell verwoordde dit zo'n dertig jaren geleden treffend in zijn beroemde essay 'Politics and the Englisch Language' (1946). Hij accentueerde vooral het politieke belang van de semantische vaagheid van clichés:

> 'Het woord "Fascisme" heeft thans geen betekenis meer, tenzij men er "iets onwenselijks" mee wil uitdrukken. De woorden "democratie", "socialisme", "vrijheid", "patriotistisch", "realistisch", "rechtvaardigheid" hebben ieder afzonderlijk diverse, verschillende betekenissen, die niet met elkaar zijn te verzoenen. Zo is er in het geval van het woord "democratie" niet alleen geen algemeen aanvaarde definitie, maar ook wordt de poging om zo'n definitie te maken van alle kanten weerstaan. Het wordt bijna universeel zo aangevoeld, dat we een land prijzen, indien we het democratisch noemen. Bijgevolg beweren de voorstanders van ieder soort van regime, dat het een democratie is. Zij vrezen dit woord op te zullen moeten geven, indien het op een specifieke betekenis vastgepind zou worden. Dit soort van woorden wordt vaak op een bewust oneerlijke manier gebruikt. Dat wil zeggen, de persoon die deze woorden bezigt, houdt er zijn eigen privé-definitie op na, terwijl hij zijn toehoorders toestaat te denken, dat hij iets heel anders bedoelt. Uitspraken als "Maarschalk Pétain was een ware patriot", "de Sovjet-pers is het meest vrije in de wereld", "de Katholieke Kerk wijst vervolgingen af", worden altijd gebruikt met de bedoeling zand in de ogen te strooien. Andere woorden die meestal op oneerlijke wijze met variabele betekenissen worden gebezigd zijn: "klasse", "totalitair", "wetenschap", "progressief", "reactionair", "bourgeois", "gelijkheid".'[13]

A.N.J. den Hollander, die eveneens een scherp oog had voor de mechanismen die in het geval van gemeenplaatsen in het spel zijn, beschreef dit soort politieke begrippen erg treffend als 'dode woordhulzen, waarmee de politieke tovenaars een spookachtig geratel doen horen'.[14] Fowler vatte dit alles puntig samen, toen hij schreef:

> 'Clichés komen overvloedig in het taalkundige wisselgeld van de landelijke en internationale politiek voor. Maar hoe gelukkig gekozen zij oorspronkelijk ook waren, zij verliezen al snel de semantische waarde,

> die zij mogelijkerwijs bezaten, en kunnen bijna uitsluitend nog slechts het gemoed beroeren. Dat was bijvoorbeeld het lot van "zelfbeschikking", "verzoeningspolitiek", "machtspolitiek",..., en talloze andere, inclusief "democratie" zelf, dat klassieke voorbeeld van een Humpty-Dumpty woord. Zelfs die bewonderenswaardige, onlangs gevormde uitdrukkingen als "koude oorlog", "ijzeren gordijn", "vreedzame co-existentie" en "wind van verandering" komen thans zo dicht in de buurt van clichés, dat zij zichzelf als plaatsvervangers voor denken aanbieden. Iemand die er verstand van heeft, merkte op dat "als Meneer Chroetsjov vreedzame coëxistentie zegt, bedoelt hij bijna precies hetzelfde als wat wij met "koude oorlog" aanduiden.'[15]

Clichés en sociale controle

Als een soort van culturele wet kan men stellen, dat we een vreemde taal geheel beheersen, indien we in staat zijn in deze taal moppen te vertellen en indien we clichés als inderdaad clichés kunnen onderkennen, dat wil zeggen als afgezaagde frasen of manieren van denken en doen. Dit houdt sociologisch in, dat zowel moppen als clichés dienst kunnen doen als criteria, waarmee 'landgenoten' en 'vreemdelingen', 'insiders' en 'buitenstaanders' onderscheiden en zonodig gescheiden kunnen worden. Dit houdt natuurlijk in, dat er hier sprake is van een sterk mechanisme van sociale controle: grappen en clichés houden niet alleen bepaalde individuen en collectiviteiten buiten de eigen groep, doch zorgen er ook omgekeerd voor, dat de eigen leden van de groep binnen de groeps-grenzen gehouden worden.[16]

Richteren 12: 4-6 vertelt het socio-linguïstisch interessante verhaal van de Gileadieten die een vindingrijke methode hadden om naburige Ephraïmieten, waarmee zij op voet van oorlog verkeerden, te ontmaskeren. Zij vroegen een figuur, die ervan verdacht werd een Ephraïmiet te zijn, om het woord 'Sjibboleth' uit te spreken. Zei hij 'Sibboleth' - met een scherpe S -, dan werd hij ter plekke geveld, want dat is de manier waarop Ephraïmieten slechts dit woord konden uitspreken. Eén van de legenden uit het Nederlands verzet in de Tweede Wereldoorlog beweert, dat zo ook 'Scheveningen' als sjibboleth fungeerde om eventuele Duitse infiltranten te ontmaskeren.

In deze zin zijn de gemeenplaatsen in iedere taal de sjibboleths van die taal en de haar omringende cultuur. Trouwens ook professionele groepen en de verschillende subculturen in een moderne samenleving bezitten hun eigen clichés die als sjibboleths fungeren en een culturele muur om de eigen groep opwerpen: het jargon van de gespecialiseerde beroepsuitoefenaars, de dieventaal, het slang van jeugdige gangs, enz.

Het spreekt vanzelf dat deze gemeenplaatsen op een onopzichtelijke, maar desalniettemin doordringende wijze de leden van een groep onder controle houden. Zoals we geregeld zagen in het voorgaande, vormen gemeenplaatsen groeven of vormen voor het bewustzijn en zij oefenen als zodanig een controlerende functie op het spreken, denken, voelen en doen van de desbetreffende individuen uit, terwijl hun meer kritische reflectie uitgeschakeld wordt. Dit is natuurlijk vooral van groot belang voor de moderne maatschappij, waar immers waarden, normen, betekenissen en motieven de sterke neiging hebben rond te zweven in een ijle, moreel dubbelzinnige lucht. In deze situatie zijn de clichés in staat om de sociale-controle functies van de traditionele instituties over te nemen. Kortom, hoe fantasieloos en versteend zij ook geworden mogen zijn, clichés verschaffen het moderne individu op onopvallende wijze een mate van helderheid, zekerheid en stabiliteit, die door de traditionele instituties als het gezin, de grote familie, de kerk, de buurt, de school, de universiteit, enz., niet meer geboden kunnen worden. Terzelfder tijd oefenen zij ook een sociale controle op deze individuen uit, al worden zij niet als oppressief of repressief ervaren, want men is zich van de clichés nauwelijks bewust.

Nu is het een typisch moderne en nogal onsociologisch vooroordeel om het verschijnsel sociale controle primair te zien in termen van gedragsbeperking, of nog sterker: als beperking van individuele vrijheid en creativiteit. Als technische, sociologische term gaat het in de sociale controle allereerst om een geheel van processen, dat een groep van mensen coherentie verschaft, en hen in onderlinge solidariteit bijeenhoudt. Deze coherentie en solidariteit vormen de grondslagen voor maatschappelijke integratie en zijn als zodanig voor iedere maatschappij onmisbaar. Of om hetzelfde anders en in navolging van Durkheim te formuleren, sociale controle behoedt mensen voor de destructieve kracht van de anomie - een staat van normloosheid die het voor de mensen onmogelijk zou maken überhaupt nog vrij en creatief, dat wil zeggen menselijk, te zijn.

Deze integratie wordt vooral bewerkstelligd door instituties en organisaties. De instituties bewerkstelligen een culturele en sociaal-psychologische integratie, omdat zij traditionele manieren van denken, voelen en doen zijn (definitie van Durkheim), die in het proces van de socialisering als het ware van individuen bezit nemen. De organisaties bewerkstelligen een sociaal-structurele integratie, omdat zij rationeel ontworpen middelen zijn ter realisatie van maatschappelijke doeleinden. In het proces der socialisering, dat voor geen individu in de moderne maatschappij ooit wordt afgesloten, leren wij ons ook naar deze organisaties te schikken. (Dit alles betekent natuurlijk niet, dat individuen niet in opstand zouden kunnen komen tegen deze instituties en organisaties.

We weten dat veeleer het tegendeel in de moderne samenleving het geval is!)

Het behoeft geen lang betoog meer om erop te wijzen, dat vooral de clichés een belangrijk onderdeel zullen vormen van het socialiseringsproces. Het is interessanter om vergelijkenderwijs op nog een ander fenomeen, dat bijdraagt tot sociale controle, te wijzen. Ik bedoel het verschijnsel roddel ('gossip'), dat afgezien van enkele zogeheten 'community studies' nog veel te weinig aandacht van sociologen heeft ontvangen.[17]

Wat in de Engelse taal *gossip* heet, is niet zo eenzijdig negatief als ons begrip *roddel*. Gossip houdt niet alleen roddel in, maar ook wat wij wel prietpraat noemen: 'small talk', zoals dat in bepaalde, over 'high society' handelende, krantenkolommen voorkomt, en ook de inhoud van 'party chit-chat' uitmaakt. In gossip kan een niet-aanwezige derde hemelhoog geprezen worden, waarbij hem kwaliteiten worden toegedacht die verrassend, opvallend en onverwacht zijn. In negatieve gossip - en dat is dan wat wij roddel noemen - wordt de niet-aanwezige derde 'afgemaakt' in termen van moraal en van zijn functioneren in de maatschappij. Het lijkt niet zelden op 'assassination of character', karaktermoord.

Het algemene kenmerk van gossip is, dat het een informele informatie behelst over een niet-aanwezige derde. Het begrip 'informeel' heeft daarbij 'de volgende inhoud: 1. de informatie valt buiten het kader van een formele hiërarchie en verloopt ook niet via de officiële informatiekanalen (de Amerikanen spreken van de 'grape vine', wij van de 'wandelgangen'); 2. de informatie is steeds 'off the records', dat wil zeggen: wordt nooit schriftelijk vastgelegd, en dat betekent 3. dat men voor de informatie nooit achteraf verantwoordelijk gesteld kan worden en dus niet later voor de gegeven informatie aanspreekbaar kan zijn; 4. de gegeven informatie gaat bijna altijd over de persoon 'achter de rollenspeler', is *ad hominem* en dat betekent 5. dat deze persoon geen verweermogelijkheid heeft: hij is afwezig, hij krijgt geen notulen te zien en zelden ook zal de gossip hem ter ore komen.

Kortom, gossip is in een rationeel-bureaucratisch bestel, wat het zwarte geldcircuit is in een moderne economie. Men zou wellicht de stelling kunnen verdedigen, dat gossip - informele, ad hominem informatie - temeer noodzakelijk wordt wanneer een communicatiesysteem sterk bureaucratiseert en in zijn informatiestroom dus formaliseert. Ook zou men kunnen stellen, dat voor-moderne communicatie die nog niet gebureaucratiseerd is, veel meer en sterker doordrongen is van gossip dan de moderne communicatie, die gebureaucratiseerd is en de gossip slechts als afwijking kent. Combineert men beide stellingen, dan moet men concluderen dat gossip als informele informatie over een nietaanwezige derde in alle gevallen een essentieel onderdeel is van de menselijke communicatie (en alleen daar al om meer sociologische aandacht verdient).

De geschiedenis van de moderne gossip is sociologisch interessant, maar kan hier niet geschetst worden. Kort zij er slechts op gewezen, dat Burckhardt in zijn interessante studie over de Renaissance-cultuur in Italië een levendige beschrijving heeft gegeven van de eerste, echte, moderne roddelaar: Pietro Aretino (1527-1556).[18] Boeiend was ook een figuur als Brāntome (Abbé de Bourdeille), die dikke boeken vol schreef met gossip over invloedrijke mannen en vrouwen uit de Franse samenleving in de 17e eeuw.[19] De focus is hierbij steeds: de mens achter de macht en de roem. Het interesse daarin neemt duidelijk toe met het groeiende absolutisme van de monarchale macht in de 17e en 18e eeuw. Thans is ditzelfde interesse merkbaar, maar nu wordt er vooral gezocht naar de mens achter de abstract-bureaucratische macht - al blijven ook de moderne survivals van de traditionele monarchale macht, de koningen, koninginnen, prinsen en prinsessen dankbare objecten van roddel! In de Amerikaanse journalistiek heeft men daarvoor een naam: ‘human interest stories’.

In principe is de gossip een sociale-controle mechanisme, waarin men zich niet aan de gangbare clichés behoeft te storen. In een vergadering binnen de moderne bureaucratie wordt men gedwongen bureaucratische dieventaal te spreken, terwijl de daar gangbare gemeenplaatsen helpen om niet *ad hominem*, maar binnen de oppervlakte-structuur van sociale rollen te spreken. In het ‘zwarte circuit’ van de roddel daarentegen spreekt men juist wel *ad hominem* over de persoon-achter-de-rollen en men kan voor wat men zegt nooit achteraf aangesproken worden. Hier heeft men dus in principe de vrijheid gemeenplaatsen te vermijden en wel te zeggen, wat men denkt en voelt, terwijl de gossip waaraan men dan participeert, toch ook bijdraagt tot de sociale controle en dus tot de sociale en culturele integratie van de groep, waartoe men behoort. Het is alleszins de moeite waard dit alles in meer details te onderzoeken.

Conclusie

In dit hoofdstuk richtten we ons uitsluitend op de belangrijkste sociale en politieke functies van gemeenplaatsen. Natuurlijk zijn er meer en andere functies die wellicht niet minder interessant en belangrijk zijn, maar zij vallen buiten het sociologische kader van dit boek. Bijvoorbeeld, men zou clichés psychoanalytisch kunnen vergelijken met dromen en met humor, die volgens Freud beide fundamentele, psychologische functies hebben. Een Freudiaan zou gemeenplaatsen waarschijnlijk primair als onderdelen van de psychopathologie van het alledaagse leven interpreteren. Of, om een ander voorbeeld te gebruiken, het is goed mogelijk dat clichés fungeren als wat Fowler eens noemde ‘irrelevante

zinspelingen'.[20] Daarmee bedoelde hij het volgende: in het dagelijkse sociale verkeer gebruiken wij dikwijls zinnen, die voor een gedeelte volkomen normaal zijn, maar voor het overige bestaan uit afgezaagde frasen, welke in de context van de desbetreffende zin volslagen irrelevant zijn, doch gebruikt werden omdat zij via een dwangmatige associatie in ons hoofd opkwamen. Zo is het een irrelevante zinspeling, volgens Fowler, indien iemand onze aandacht wil richten op het methodische van zijn aanpak en dan in één adem eraan toevoegt, dat er immers 'method in the madness' ('systematiek in de waanzin') steekt. Het is in dit geval niet duidelijk wat nu die waanzin is, want, zegt Fowler, alles wat we zien is juist methode. Shakespeare is altijd een belangrijke bron voor dit soort niet terzake doende zinspelingen geweest. Ook in het Nederlands hoort men maar al te vaak zeggen, dat er iets 'rotten in the state of Denmark' is, als men over de toestand van iets wil klagen, terwijl Denemarken met de desbetreffende toestand niets te maken heeft.[21] Psychologisch gezien zijn clichés mentale groeven, uitgegraven paden waarlangs ons denken en spreken gladjes verloopt - zonder veel nadenken en uitgelokt na de minste suggestie of associatie, ook indien het volgen van dat pad in wezen zinloos is. Maar deze psychologische overwegingen kunnen ons in deze meer sociologische verhandeling niet verder bezighouden.

Ook is het duidelijk, dat de hier besproken sociale en politieke functies in alle sectoren van onze samenleving kunnen en zullen voorkomen en dat we onmogelijk kunnen beginnen aan een systematische behandeling van al deze sectoren en hun typische gemeenplaatsen. Een dergelijk onderzoek zou voor een belangrijk deel gewijd moeten zijn aan analyses van verschillende soorten jargon, dieventaal en slang (vgl. het jargon van professionals, of het slang van jeugd-gangs).

Tot besluit wil ik nog even stilstaan bij het verschijnsel *jargon*. Meestal heeft dit woord betrekking op de geschreven en/of gesproken taal van specialisten in diverse maatschappijsectoren - een taal die men over het algemeen lelijk vindt en doorgaans nogal onbegrijpelijk.[22] Fowler gaf een paar voorbeelden en gaf er tevens namen aan: 'legalees', 'commercialees', 'bureaucratees' en 'sociologees'. Uiteraard is jargon geneigd standaard-uitdrukkingen te ontwerpen, die semantisch nogal bloedarm zijn, maar door de specialisten steeds weer opnieuw herhaald worden, zoals magiërs steeds maar weer hun heilige formules prevelen. Door dit te doen, kunnen zij inderdaad met succes de illusie bij zichzelf en anderen opwekken, dat de gesproken en/of geschreven clichés belangrijk, waardevol en op zijn minst betekenisvol zijn. Vaak zijn zij echter niet meer dan de kleren van de koning uit Andersens sprookje en er is niet zelden een naïeveling of een Tijl Uilenspiegel voor nodig om de specialisten en hun cliënten van hun opgeblazen gemeenplaatsen bewust te maken.

Wellicht meer dan enige andere wetenschap - met uitzondering van de psychologie - toont de sociologie de clichégene aard van haar jargon. Wat is nu eigenlijk precies de betekenis van eindeloos herhaalde (en inderdaad niet altijd te vermijden) begrippen als ‘structuur’, ‘functie’, ‘sociaal’, ‘cultureel’, ‘dynamisch’, ‘statisch’, ‘empirisch’ en bovenal ‘dialectisch’ - dit bij uitstek sociologische Humpty-Dumpty woord? Tijdens een sociologische discussie kunnen deze begrippen heus wel een precieze betekenis krijgen, maar dat wordt meestal nagelaten en men krijgt niet zelden de indruk, dat dit met opzet gebeurt: zij flatteren gebrek aan verbeeldingskracht, inzicht en kennis en zij staan de spreker toe geestelijk lui te zijn. In zo'n geval gaat het om echte clichés die tezamen een conceptueel verward jargon opmaken: het sociologees. Met zijn bekende scherpzinnigheid heeft Fowler de ware natuur en de oorsprong van dit jargon scherp en genadeloos beschreven:

> ‘Sociologie is een nieuwe wetenschap die zich niet met esoterische zaken buiten het begripsvermogen van de leek bezighoudt, zoals de oudere wetenschappen wel doen, maar zich richt op de normale gebeurtenissen van normale mensen. Bij hen die erover schrijven, schijnt daarom de mening post te vatten, dat de afwezigheid van diepzinnigheid in hun onderwerp door diepzinnigheid in hun taal gecompenseerd moet worden. Bijvoorbeeld, wat op het gebied van de industriële relaties een gewoon mens informele praat zou noemen, wordt door de socioloog beschreven als “relatief ongestructureerde, conversationele interactie”, en de doelstelling ervan wordt dan omschreven als “het als het ware in het geheel van vraag en behoefte inbouwen van een raamwerk van beperking, die door zowel de arbeider als de cliënt erkend wordt”. Dit betekent klaarblijkelijk, dat de cliënt ervan overtuigd moet worden, dat hij voorbij een zeker punt zich slechts kan verlaten op wat vroeger zelf-hulp werd genoemd: maar dat zou helemaal niet wetenschappelijk klinken.’[23]

Eindnoten:

1 Zie Ervin Goffman, *Frame Analysis* (New York: Harper & Row, 1974).
2 Zie Otto Mann, *Der Dandy*, 1925 (Heidelberg: Rothe Verlag, 1962). Ook: Hubert Cole, *Beau Brummell* (St. Albans: Hart-Davis, Mc. Gibbon, 1976).
3 Vgl. Joseph Gabel, *La Fausse Conscience* (Paris: Les Editions de Minuit, 1962).
4 Peter L. Berger, *The Precarious Vision* (New York: Doubleday, 1961).
5 Zie mijn essay ‘Over de Ontspanningsfuncties van het Lachen’, in: A.H. Hoefnagel e.a. (red.), *Relax/Rieleks* (Amsterdam: Boom Meppel, 1974), blz. 82-107.
6 Zie voor vele voorbeelden: David Sudnow, *Passing On: The Social Organization of Dying* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1967), vooral hoofdstuk 5 ‘On Bad News’, blz. 117-152.
7 Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, 1975 (London: Oxford University Press, 1977), blz. 182.
8 *Ibid.*, blz. 185.
9 *Ibid.*, blz. 187.

10 Helmuth Plessner, *Lachen und Weinen*, 1941, in: *Philosophische Anthropologie* (Frankfurt a.M.: Fischer Verlag, 1970), blz. 11-171.
11 Zie naast Gehlen *Urmensch und Spätkultur,* ook zijn lezenswaardig artikel 'Ueber die Verstehbarkeit der Magie', in: *Studien zur Anthropologie und Soziologie, a.w.*, blz. 79-92.
12 Dit punt werd over het hoofd gezien, toen de R.K. Kerk besloot de mis in de volkstaal te celebreren.
13 George Orwell, *The Collected Essays, Journalism and Letters*, vol. 4 (London: Penguin, 1971), blz. 162. Elders in dit essay vergelijkt Orwell clichés met een 'packet of aspirins always at one's elbow' (blz. 167). Over de clichés van een politiek vlugschrift dat hij net met de ochtendpost had ontvangen, schrijft hij: 'these words, like the cavalry horses answering the bugle, group themselves automatically into the familiar dreary pattern'. *Ibid.*
14 A.N.J. den Hollander, 'Ongerief van de Verwoording', in: *Visie en Verwoording* (Assen: Van Gorcum, 1968), blz. 73.
15 H.W. Fowler, *a.w.*, blz. 91, s.v. cliché.
16 Met betrekking tot humor en grappen heb ik dit mechanisme besproken in mijn *Sociologie van de Zotheid* (Amsterdam: Boom Meppel, 1971); verbeterde Duitse uitgave: *Humor und Gesellschaft* (Graz-Wien-Köln: Styria Verlag, 1976). Ik vind het niet nodig hier de voor de hand liggende verbinding tussen clichés en etikettering te behandelen. De inmiddels 'klassieke' uiteenzetting van de zgn. 'etiketteringstheorie' vindt de lezer in Howard S. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, 1963 (New York: The Free Press, 1966). Dit boek en de meeste literatuur over deviantie laten duidelijk zien, hoe belangrijk gemeenplaatsen zijn in het mechanisme van de etikettering.
17 Zie bijvoorbeeld Norbert Elias, John L. Scotson, *De Gevestigden en de Buitenstaanders*, 1965, vert. door C. Wouters en B. van Stolk (Utrecht: Aula, het Spectrum, 1976), hoofdstuk 7: 'Over Roddelen', blz. 128-145. Zie ook: Arthur J. Vidich, Joseph Bensman, *Small Town in Mass Society*, 1958 (New York: Doubleday-Anchor, 1960), blz. 43-49: 'The Etiquette of Gossip'.
18 Jakob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, 1860 (Stuttgart: Kröner Verlag, 1976), blz. 153 vv. Burckhardt noemt Aretino 'der grösste Lästerer der neuen Zeit' en 'in gewisser Betracht der Urväter der Journalistik'.
19 Zie o.a. Brantöme (Pierre de Corbeille, abbé séculier de Brantöme), *Vie des Grands Capitains*, in: *Oeuvres Complètes*, vol. I (Paris: R. Sabe, 1848).
20 H.W. Fowler, *a.w.*, blz. 306 vv., s.v. irrelevant allusions.
21 *Ibid.*, blz. 306.
22 Vgl. *The Random House Dictionary, a.w.*, blz. 764, s.v. jargon.
23 H.W. Fowler, *a.w.*, blz. 570, s.v. sociologese.

4. Clichés en verveling
Betekenis overwoekerd door functie in de beleving van tijd

Inleiding

Als een maatschappij abstract wordt, als individuen niet langer in staat zijn om betekenisvolle relaties met instituties en traditionele sociale en morele banden op een vanzelfsprekende manier te ervaren, zullen gedragsproblemen zoals vervreemding en anomie met verveling gepaard gaan. In het verlengde van het Marxistische en Durkheimeaanse denken, kregen vervreemding en anomie veel sociologische aandacht, maar de meeste sociologen hebben nagelaten om ook verveling als een belangrijk sociologisch probleem te zien, dat in de historisch specifieke constellatie van de moderne maatschappij verankerd ligt. De reden voor deze veronachtzaming van verveling ligt voor een gedeelte aan het feit, dat de algemene methodologische en theoretische voorkeuren van de moderne sociologie haar beoefenaren ervan weerhouden een cultureel verschijnsel als verveling te zien en te omschrijven als een sociologisch feit. Het was moeilijk, maar klaarblijkelijk niet geheel onmogelijk, om vervreemding en anomie te operationaliseren, en hen vervolgens binnen de veronderstellingen van het neo-positivistisch onderzoek empirisch te bestuderen. Daarbij is het wel de vraag of de oorspronkelijke Marxistische en Durkheimeaanse betekenisinhoud niet tijdens het onderzoek geheel vervluchtigde. Men zou evenzo wel een vervelingsschaal kunnen construeren, maar het resultaat van een dergelijke onderzoekstechniek zou waarschijnlijk uiteindelijk nogal triviaal blijken te zijn en in ieder geval niet de kern van het onderhavige argument raken.

In dit hoofdstuk wil ik beredeneren, dat de overwoekering van betekenis door functie, die ik voortdurend opvatte als het fundamentele kenmerk van de modernisering, een sterke invloed heeft uitgeoefend op de beleving van tijd door het moderne individu. In een volledig gemoderniseerde maatschappij, die door de vele regels van de bureaucratie bestuurd wordt en op een functionele wijze door en door gerationaliseerd is, wordt het tijdsbewustzijn bijna geheel door kloktijd (‘objectieve tijd’)

in beslag genomen, terwijl tijd als een voortdurende, nog niet reflexief ervaren duur ('subjectieve tijd'), gelieerd aan een betekenisvolle traditie, verbonden met instituties en gedragen door betekenisvolle sociale banden (vgl. de voor-moderne rituele kalender) naar de achtergrond verdwijnt en atrofieert. Hier is sprake van het overwoekerd geraken van de subjectieve tijd door objectieve tijd. 'Ik heb geen tijd' en 'tijd is geld' zijn twee kenmerkende, moderne clichés (hun historische oorsprong in het Puritanisme is bekend), die wijzen op deze omslag in het tijdsbewustzijn van moderne mensen.

Mensen in een moderne maatschappij zijn altijd bezet en druk bezig. Zij vullen hun kloktijd met talloze handelingen, die voor het merendeel functioneel-rationeel van aard zijn. Maar omdat zij niet langer in staat zijn tijd als een voortgaande, betekenisvolle stroom (Bergson sprak van *durée*) te ervaren - een stroom die uit het verleden komt en naar een toekomst toegaat - zullen zij in toenemende mate aan verveling ten prooi vallen, ondanks het feit dat zij het over het algemeen erg druk hebben en doorgaans weigeren om lui te zijn (vgl. de zogeheten 'Protestantse ethiek' en de daarmee verbonden arbeidsmoraal).

Ik neem hier verveling niet in de oppervlakkige betekenis van 'niet weten wat met zijn tijd te doen'. Deze inderdaad veel voorkomende vorm van verveling komt voor wanneer men om wat voor reden dan ook niet in staat is zijn kloktijd te vullen. Kinderen hebben er vaak last van en het is ook een probleem voor vele volwassenen, vooral als het gaat om werkloosheid of om vervroegde pensionering. Ik zou graag, voorbij deze voor de hand liggende vorm van verveling, willen zoeken naar een sociologische interpretatie van het soort verveling, dat verband houdt met subjectieve tijd en dat als zodanig aan de grondslag ligt van de moderne maatschappij en het moderne bewustzijn. Dit soort van verveling tast ook mensen aan, die een druk beroep uitoefenen en dus wel degelijk in staat zijn hun kloktijd op te vullen.

Wanneer het moderne individu niet langer in staat is om zich tot de hem omringende instituties te verhouden zonder er voortdurend over te reflecteren, wanneer hij voortdurend nadenkt over de betekenissen en waarden en voor hem geen definitie van de werkelijkheid meer zonder meer moreel bindend is, heeft de subjectieve tijd bij hem haar coördinaten verloren: er is geen verleden, waartoe men zich zinvol kan verhouden, en er is geen toekomst, waarop hij zinvol zijn aandacht kan richten. (Gehlen sprak van *post-histoire*!). In een dergelijke situatie zweeft de subjectieve tijd in een leegte en wordt gemakkelijk overwoekerd door de functionaliteit van de kloktijd. Misschien houdt de moderne mens zich wel zo functioneel bezig, als het ware gedreven door een dwangmatig werkethos, omdat juist zijn subjectieve tijd zo sterk geatrofieerd is. Kortom, als tengevolge van de modernisering de durée van de mo-

derne mens zijn institutionele en traditionele coördinaten heeft verloren, zal hij wel in staat zijn om zijn kloktijd op drukke en compulsieve wijze te vullen (en zal hij ook schrikken wanneer hij daarvan weerhouden wordt, bijvoorbeeld door werkloosheid of pensionering), maar op het niveau van subjectieve tijd zal hij een erg doordringend *ennui* ervaren. Tijd heeft dan geen grenzen meer en duurt eindeloos: *Langeweile* heet het in het Duits. Tegelijkertijd echter zal tijd zonder institutionele coördinaten (bijvoorbeeld zonder traditioneel geaccepteerde en als betekenisvol ervaren *rites de passage*, die de verschillende fasen in het leven van het individu markeren en aangeven dat het individu onderdeel is van een sociale collectiviteit)[1] niet alleen erg lang duren, maar ook ervaren worden als iets dat bijzonder snel verloopt. De dwangmatige snelheid, waarmee de moderne mens veelal zijn functies uitoefent binnen de perken van de kloktijd, moet gecorreleerd worden aan het gevoel dat het leven met een onevenredige snelheid voorbijvliegt. Voordat we het weten is er steeds weer een heel jaar voorbijgegaan.

Gemeenplaatsen nu zijn de bij uitstek geschikte vormen, waarin het moderne bewustzijn gegoten kan worden. Zoals we al in hoofdstuk 1 zagen, kunnen we hen beschouwen als stukken ervaring uit het verleden, waarin de tijd als het ware bevroren is. Als zodanig kunnen zij als plaatsvervangers voor de afwezige institutionele coördinaten dienst doen! In de culturele leegte, die door de overwoekering van betekenis door functie wordt gecreëerd, bieden de clichés oriëntatiepunten aan, die snel en gemakkelijk geaccepteerd kunnen worden (dat wil zeggen zonder al te veel reflecties en emotionele inspanning). Natuurlijk kunnen de gemeenplaatsen deze verveling niet verwijderen of vernietigen. Veeleer verschaffen zij deze doordringende en noodzakelijkerwijze vage vorm van verveling een aantal vormen van expressie, met behulp waarvan individuen in staat worden gesteld een *functioneel* contact met anderen in stand te houden. Daarmee wordt al aangegeven dat verveling op het niveau van de subjectieve tijd sociaal destructief kan worden: het hindert het individu er aan met anderen te communiceren en zinvolle relaties aan te gaan. Baudelaire, die wellicht meer dan iemand anders uit zijn tijd aan *ennui* leed, waarschuwde eens dat een verveeld mens in staat is zonder veel scrupules de gehele wereld te vernietigen, als hij daartoe in de gelegenheid zou worden gesteld.[2] Clichés binden mensen nog aan het verleden en stellen hen in staat om toch nog een minimum aan contacten in stand te houden, hoe functioneel deze ook doorgaans mogen zijn.

Maar clichés kunnen natuurlijk zelf de verwekkers van verveling worden. Wanneer zij steeds maar weer herhaald worden, accentueren gemeenplaatsen het feit, dat zij slechts substituten voor betekenisvolle instituties zijn. Staat men bij hen stil, dan schijnen zij meer dan wat ook te bewijzen, dat de moderne subjectieve tijd haar betekenisvolle coördi-

naten heeft verloren, dat het leven in dat opzicht doelloos en betekenisloos voortstroomt. Hegel wees op 'de verveling en onverschilligheid, die meestal het gevolg zijn van een voortdurend opgewekte verwachting, waarbij de vervulling van die beloften uitblijft'.[3] Individuen die zich hiervan bewust worden, zullen maar al te gemakkelijk geneigd zijn de gangbare gemeenplaatsen in te ruilen tegen agressieve en niet zelden ook bizarre *acties*. Hoewel natuurlijk de dimensie van machteloosheid niet uit het oog verloren mag worden (en we zullen daar in dit hoofdstuk ook aandacht aan besteden), moeten we de verveling met betrekking tot de *politieke clichés* zeker ook beschouwen in termen van geatrofieerde subjectieve tijd. Het individu, dat zowel in taal als algemeen gedrag aan het voortbestaan van een bepaalde politieke ideologie deelneemt, loopt het gevaar de desbetreffende gemeenplaatsen vroeger of later onuitstaanbaar vervelend te gaan vinden. De inlossing van hun vaak overspannen beloften blijft immers uit! Op dat moment moet er een beslissing genomen worden: of de ideologie wordt verlaten en al dan niet voor een andere ingeruild, ôf de gemeenplaatsen van de ideologie moeten in harde daden omgezet worden. Vaak gaat het dan agressief en niet zelden ook bizar toe.

Aangezien de verbinding tussen clichés, verveling en agressie in het geheel niet vanzelf spreekt, heb ik deze korte inleiding gebruikt om haar in grote lijnen te schetsen. In wat nu volgt zal ik pogen een en ander nader uit te werken.

De sociologische dimensie van subjectieve tijd

Subjectieve tijd wordt concreet in menselijk gedrag - meetbaar en waarneembaar. Menselijk gedrag vindt altijd in talloze *situaties* plaats, die ieder voor zich een bepaalde duur hebben - een begin en een einde. Hoewel zij het sociale leven als in een voortgaande stroom gestalte geven, kunnen deze situaties toch ook als te onderscheiden eenheden afgebakend worden. Zij zijn zelfs dermate concreet en identificeerbaar, dat wij hen namen kunnen geven: 'jacht', 'oogst', 'discussie', 'gebed', 'vergadering', 'voetbalwedstrijd', enz. We kunnen daarbij ook hun tijd opmeten in termen van kloktijd. Deze situaties nu demarkeren de grenzen van gedrag. We weten hoe we ons te gedragen hebben, als we een discussie willen houden. We kennen de spelregels die in acht genomen dienen te worden en we kennen de algemene waarden, waarin we te geloven hebben, indien we een vruchtbare en zinvolle discussie willen voeren. Zonder dergelijke gedemarkeerde situaties zou ons gedrag maar wat rondzweven in de tijd - zonder motieven, zonder doeleinden, zonder verleden en toekomst. Dat wil zeggen, in dat geval zou het gedrag zelf in gevaar ge-

bracht worden.

Vanwege deze situaties ook komen menselijke gedachten, gevoelens en daden niet zo maar voor - grillig en op de ingeving van een ogenblik, zoals vaak het geval is met het instinctief gedrag, dat duidelijk situatieloos is. Integendeel, menselijk gedrag ligt uitgestrekt tussen een herinnerd verleden (voordat we gingen discussiëren, herinnerden wij ons als het ware wat een discussie eigenlijk is, d.w.z. hoe een discussie maatschappelijk gedefinieerd wordt) en een geprojecteerde toekomst (we discussiëren meestal met een bepaalde doelstelling voor ogen). Deze herinnering en deze projectie zijn natuurlijk geen puur individuele en privé-processen, maar zijn collectief en sociaal van aard. De definities van situaties bevatten collectieve normen, waarden en betekenissen die in het socialiseringsproces werden geleerd en van generatie op generatie werden overgedragen (traditie).

Maar in de context van de moderne, abstracte samenleving hebben deze kenmerken van situaties en situationeel gedrag zich sterk gewijzigd. In deze samenleving, om Thomas nogmaals te citeren, komen vele definities van de situatie voor, maar daarvan is er geen één moreel bindend meer. Door dit pluralisme worden de banden tussen de traditionele normen, waarden en betekenissen enerzijds en het individuele gedrag anderzijds steeds zwakker. Gedrag zal nog wel functioneel voorspelbaar blijven (vgl. de bureaucratische regels), maar beneden dit functionele niveau zal het steeds sterker moreel onstabiel worden. Dit betekent dat waar gedrag niet totaal door vaststaande routines gereguleerd wordt (de bureaucratie kan natuurlijk niet het gehele sociale en individuele leven controleren), heeft het de neiging om semi-instinctief en volgens de grillen van het ogenblik te verlopen. Evenzo zal ook met het toenemen van het reguleren van modern gedrag middels de objectieve kloktijd de subjectieve tijd onder dit functionele niveau in toenemende mate atrofiëren. Niet langer gebonden aan de normen, waarden, betekenissen van traditionele instituties, zal de moderne mens in toenemende mate de subjectieve tijd ervaren als een doelloze, snelle stroom, zonder een verleden dat herinnerd en een toekomst die verwacht kan worden. Hij leeft in het hier-en-nu met een houding, die door Mannheim met *matter-of-factness* of *Sachlichkeit* werd aangeduid.[4]

Dit zijn de sociologische ingrediënten van de verveling. Een verveeld persoon zal erratisch, volgens de grillen van het moment handelen, wanneer hij niet op functionele wijze wordt gereguleerd. Zijn woorden, emoties en daden zijn dan ook niet op samenhangende wijze met elkaar verbonden: een verveeld individu kan op één moment iets denken en voelen en plotseling op het volgende moment iets geheel anders doen: het is mogelijk dat hij de ene dag zegt in iets te geloven en vervolgens de andere dag iets doet dat daar geheel in strijd mee is. Ook zal hij op

nogal grillige wijze consumeren; verveeld als hij is, zal hij doelloos eten en ook vele goederen kopen. Bovendien buiten de nogal strikt gereguleerde sferen van zijn leven (vooral in zijn vrije tijd) zal het verveelde individu veel praten en erratisch handelen. Begrijpelijkerwijs kan men een dergelijk gedrag vooral in de zogenaamde vrije beroepen verwachten, aangezien het leven daar veel minder gereguleerd wordt en er dus meer ruimte is voor grillig gedrag. Vooral moderne kunstenaars, schrijvers, musici en ook wel academici geven in hun gedragingen blijk van een diep gewortelde verveling.

Lijden aan tijd - dat is ondenkbaar in een traditionele samenleving, maar de moderne mens gaat het ervaren, vooral als hij zich niet in een kleinburgerlijke *Sachlichkeit* verschanst. Baudelaire sprak over 'de afschuwelijk last van de Tijd' en noemde de roes als medicijn: 'Het is tijd om je te bedrinken! Om niet de gemartelde slaven van de Tijd te zijn, bedrink je, bedrink je voortdurend! Aan wijn, aan poëzie of aan deugdzaamheid, dat moet je zelf weten.'[5]

Natuurlijk klagen verveelde mensen vaak over vervreemding. Voordat we de sociologisch zo belangrijke relatie tussen verveling en machtsverlies bespreken, moeten we ons kort richten op de intrinsieke band tussen verveling en vervreemding.

Verveling en vervreemding

Hegel heeft eens gezegd dat de heerschappij van de verveling begint, wanneer de goden van de aarde verdreven worden.[6] Hij onderscheidde twee grote periodes van verveling in de Westerse geschiedenis. De eerste kwam voor toen de Romeinen de volkeren rond de Middellandse Zee veroverden en daarmede de nationale goden hun greep op hun gelovigen begonnen te verliezen, aangezien immers een vreemde en betekenisloze macht duidelijk sterker bleek te zijn dan deze goden. De tweede periode van Westerse verveling begon toen de Reformatie het middeleeuwse *corpus christianum* verbrijzelde.

De door het Romeinse imperialisme veroorzaakte verveling werd door het Christendom verdreven. De kerk sacraliseerde de natuur en de maatschappij, terwijl het een religieuze betekenis aan het staatsbestel gaf. Maar de Reformatie vernietigde weer deze betekenisvolle *Gestalt*, wierp het individu terug op zijn privé-bewustzijn en leverde hem daarmede aan de verveling over, aldus Hegel. De Protestant heeft de schoonheid en heiligheid van de Middeleeuwen achter zich gelaten en werd steeds dieper in de eentonigheid van alledaagse routines gedompeld. Daar kan hij slechts verveling ervaren - een erg doordringende verveling, die alleen door een derde wereldbeschouwing of religie verdreven zou

kunnen worden, als opvolger van het Imperium Romanum en de Rooms-Katholieke Kerk. Het Hegelianisme, zo mogen we veilig aannemen, was daarvoor de meest geschikte kandidaat.

Historisch gezien is het wel aannemelijk, dat verveling een belangrijke rol heeft gespeeld in de Hellenistische cultuur van het Romeinse Rijk, de cultuur van een repressieve, nogal uniforme maatschappij en staat. Aan deze verveling ging ook vervreemding gepaard, zoals o.a. door de gnostiek werd bewezen. Hier gaat het om een wijd verbreide, Hellenistische wereldbeschouwing, verdeeld over vele sekten en scholen, die de strijd aanbonden tegen iedere objectivering en objectiviteit.[7] Aan alle vormen van gnostiek ligt het zoeken naar een verlossende vonk van goddelijk licht ten grondslag, die men in de diepte van de menselijke ziel zou moeten zoeken. Dit subjectivistische zoeken verleidt de gnosticus ertoe het lichaam op te vatten als een gevangenis voor de ziel, terwijl hij ook de traditionele instituties (de Kerk op de eerste plaats) afwijst, omdat zij de pure existentie van de mens geweld aandoen.

De gnosticus zoekt naar absolute betekenis, absolute vrijheid, absolute waarheid en ... absolute tijd - d.w.z. een betekenis, vrijheid, waarheid en tijd die niet afhankelijk zijn van de bemiddeling door het lichaam en de instituties (deze geobjectiveerde en objectiverende bronnen van vervreemding). Zij moeten veeleer gezocht worden in de diepte van de immateriële ziel en in de eeuwigheid van de kosmos, voorbij geschiedenis en maatschappij. Maar aangezien de traditie, de waarden en normen van de bestaande instituties niet het gedrag van het individu mogen stimuleren, is de gnosticus noodzakelijkerwijs afhankelijk van allerlei kunstmatige stimuleringsmiddelen: drugs, wilde (vaak grof erotische) rituelen, ijle fantasieën, vreemde theorieën en allerlei soorten van emotionele 'kicks' - in feite is in dit opzicht alles bruikbaar, als het maar in staat is geest en ziel op te winden. Natuurlijk moet deze subjectivistische speurtocht wel het gevoel van vervreemding alleen nog maar vergroten en daar worden dan natuurlijk de instituties verantwoordelijk voor gesteld.

De gnostiek als een radicaal subjectivistisch anti-institutionalisme, is meer dan een Hellenistisch verschijnsel. De gnostiscus is in zekere zin een cultureel archetype van de Westerse beschaving: hij is de Faustische absolutist, die het feit verwerpt dat deze wereld door vorige generaties gevormd werd (traditie) en die rebelleert tegen de collectieve waarden en normen, welke het gedrag zowel stimuleren als controleren (instituties). De gnosticus zoekt rusteloos naar een emotionele en irrationele roes en houdt ervan zich in de a-sociale en a-historische ruimtes van zijn subjectivisme op te houden, alwaar hij kan klagen over vervreemding en verveling.

In de geschiedenis van het Christendom was de gnostiek altijd onder-

deel van sociaal-politieke protestbewegingen tegen de kerk en haar macht. Zij verschafte ook de anti-institutionele stemming voor het politieke conflict met Rome: de Albigensen van Languedoc en de beweging van Thomas Muenzer waren daarvan sprekende voorbeelden. Gnostiek was natuurlijk ook nauw gelieerd aan de mystiek (vgl. Eckhart). Daarom is het interessant om te zien, hoe de Reformatie in haar revolte tegen Rome steeds de ecclesiologie sterk accentueerde om daarmede de gnostische ketterij te vermijden. Toch is er nog veel gnostiek uit de Reformatie voortgekomen, vaak in een sterk geseculariseerde vermomming. Sedert de Romantiek (vgl. de Faust II van Goethe!) heeft de gnostiek een sterke gesecularisserde greep op de moderne cultuur behouden. Hegels filosofie bijvoorbeeld was sterk gnostisch van aard: zij beschrijft immers de gnostische 'trip' van de geest, die de absolute puurheid (subjectiviteit) eerst bereikt door haar dialectische vervreemding in de objectiviteit heen. Dit gnostisch denkschema (de 'dialectische methode') werd door Marx overgenomen. Inderdaad, het Marxisme is sterk door de gnostiek beïnvloed. De communistische gemeenschap na de wereldrevolutie (op zichzelf al een gnostische gebeurtenis) is een soort van gnostisch paradijs, waarin geen vervreemding (de gnostische ziekte par excellence) de absolute vrijheid en waarheid zal kunnen bederven.

In de psychoanalyse van Freud kan men ook duidelijk gnostische elementen waarnemen, terwijl de dieptepsychologie van Jung uitdrukkelijk en wezenlijk gnostisch is. Interessant zijn ook de gnostische vermengingen van Freud en Marx in de geschriften van Marcuse en Fromm. Gnostiek was overigens altijd al tot syncretisme op Hellenistische schaal geneigd. Zolang het maar zijn absolutistische en subjectivistische fantasieën prikkelt, zal de gnosticus (doorgaans erg eclectisch) iedere theorie, doctrine of wereldbeschouwing omarmen.

Vervreemding kan inderdaad wel meer zijn dan de imaginaire ziekte van de gnosticus, die het vanuit zijn impotente subjectivisme op geschiedenis en maatschappij projecteert. Maar waar het hier nu om gaat is, dat zijn irrationele anti-institutionalisme zeker niet de geëigende weg vormt om deze vervreemding te helen. Eén ding is zeker, door zich van de traditie en de instituties af te wenden is de gnosticus gedoemd te verzanden in een diep gewortelde verveling. Aangezien zijn organisme geen zelf-opladende batterijen bevat, zullen zijn wilde emoties en merkwaardige theorieën onvermijdelijk opdrogen en tenslotte nog slechts reageren op clichés. De gnosticus trekt zich dan terug in lethargie, of gaat zich te buiten aan bizarre, agressieve en gewelddadige acties.

Verveling en machtsverlies

De Duitse socioloog Wolf Lepenies analyseerde in zijn opmerkelijke studie *Melancholie und Gesellschaft* (1969) zowel historisch als sociologisch de correlatie tussen melancholie en verveling enerzijds, en de politieke en sociale structuren anderzijds. Wanneer mensen van politieke macht worden uitgesloten (dat wil zeggen, van de kans eigen mogelijkheden te verwerkelijken en het gedrag van anderen politiek te beïnvloeden), zullen zij zich gemakkelijk in melancholieke stemmingen terugtrekken, lethargisch worden en aan verveling ten prooi vallen. Met gebruik van een term die Arnold Gehlen veel gebruikte, spreekt Lapenies van 'Handlungsverlust' - toenemende afname van het vermogen om te handelen.

Om dit nader toe te lichten analyseerde hij de machtsrelaties aan de absolutistische hoven van Lodewijk XIII en Lodewijk XIV in Frankrijk. Hij onderscheidde daarbij in navolging van Norbert Elias twee systemen van orde: het primaire systeem, dat bestaat uit de geïnstitutionaliseerde distributie van reële politieke macht, die gecentreerd is rond de monarch; het secundaire systeem bestaande uit talloze privileges, waarden, normen en gedragsreguleringen (de zogenaamde etiquette), welke de hovelingen voorschrijven, hoe zij behoren te denken, voelen en handelen - hoe zich te gedragen. De meeste hovelingen leefden uitsluitend in het tweede systeem, dat welhaast parasitair afhankelijk was van het primaire en iedere vorm van reële invloed moest ontberen. Op deze wijze stimuleerde dit secundaire systeem de lethargie, het fatalisme, de melancholie en vooral ook de verveling.

Langzamerhand ontwikkelde zich echter in dit secundaire systeem twee reactietypen: esthetische resignatie en politiek activisme. Een voorbeeld van het laatste vormt de Fronde in de tweede helft van de 17e eeuw - een slecht voorbereide en klungelig uitgevoerde revolte tegen het eerste systeem, dat op touw werd gezet door de machteloze adel en magistratuur. Het is typerend dat deze rebellie geen enkel politiek effect had, tenzij dan dat de macht van de jonge Lodewijk XIV nog meer vergroot werd en er een gedwongen equilibrium tussen beide systemen ontstond. Van nu af aan waren de melancholie en de verveling in het tweede systeem alles doordringend. Esthetische resignatie werd een dominante gedragsmodus, omdat men de melancholie en de verveling trachtte te verdrijven middels het genot van schone letteren en muziek, alsook door de cultivering van de romantische, erotische, hoofse liefde (voor verveelde mensen is het betrokken raken in amoureuze affaires een favoriete bezigheid). Lepenies vermeldde op dit punt de salon als een belangrijk instituut: het was volgens hem de plaats buiten het hof bij uitstek, waar hovelingen konden genieten van literatuur, kunst en

muziek, zonder dat het primaire systeem er kon binnendringen. De door kokette en vaak uiterst intelligente dames belegde salonbijeenkomsten werden druk door allerlei 'mensen van qualiteit' bezocht, behalve door de monarch - het centrum van het primaire systeem en in die zin de oorzaak van de melancholie en de verveling.[8]

We kunnen hier natuurlijk niet de verdere historische en sociologische ontwikkeling van de Westerse verveling bespreken. Het zou inderdaad boeiend zijn de bourgeoisificatie van de verveling te analyseren, temeer omdat de bourgeoisie juist aanvankelijk een uitermate koppige aanval op de verveling van de decadente adel pleegde. Ook het uiterste aan bourgeois verveling - de romatische *ennui* - en haar institutionalisering in de 19e eeuw in het dandyisme verdienen veel meer aandacht van sociologen, maar kunnen hier niet besproken worden.[9] Wel wil ik nog kort Lepenies' historisch-sociologische waarneming toepassen op de context van de huidige, volop gemoderniseerde en abstracte samenleving. Als hij niet tot een politieke elite behoort, ontvangt het individu in de meeste Westerse samenlevingen een stukje gedelegeerde macht. Deze macht wordt vervolgens uitgeoefend en bewaakt door democratische instituten: de wetgevende, rechtsprekende en uitvoerende macht en alles wat daarmee verbonden is. Maar zoals ook bij andere instituten in de moderne maatschappij gebeurt, zijn deze traditionele bewakers van de democratie en de democratische verdeling van macht dermate gebureaucratiseerd, gespecialiseerd en complex geworden, dat de gemiddelde burger er zowel cognitief als emotioneel nauwelijks enige relatie mee heeft. Voor hem zijn deze traditioneel verdeelde machtssectoren (om maar niet van de vele onzichtbare coalities met de diverse economische en militaire machten te spreken) abstracte en ver van hem verwijderde structuren geworden. Hij kan wel dagelijks het gezicht van zijn eerste minister of staatspresident in de krant of op het televisiescherm zien, maar deze democratische leider is toch oneindig meer gezichtsloos voor hem, dan een feodale monarch was voor zijn onderdanen in een middeleeuws koninkrijk. Bijgevolg is ook de politieke participatie van burgers - de hoeksteen van de democratie sedert de Griekse polis - hoogst problematisch geworden. Dit betekent natuurlijk een ernstige bedreiging van de democratische legitimering van macht, hetgeen een essentieel element is van wat Nisbet aanduidde met 'the twilight of authority'.[10] (We kunnen hier natuurlijk niet nader ingaan op nieuwe vormen van politieke participatie, zoals die van actiegroepen en buitenparlementaire demonstraties en dus ook niet de politieke voor- en nadelen van deze participatie in termen van legitimiteit en macht bespreken.)

Kortom, het is tegenwoordig welhaast onmogelijk om het stembiljet nog als een echt stukje aandeel in de politieke macht te zien. Voor velen is de abstracte maatschappij politiek gezien een nogal ondemocratisch

systeem, waarin het gemiddelde individu machteloos is. Als de analyse van Lepenies klopt, moet een dergelijke situatie wel aanleiding geven tot een doordringende verveling, die weer twee gedragsreacties uitlokt: esthetische resignatie en een nogal planloos, vaak irrationeel, politiek activisme. In de zestiger en zeventiger jaren hebben adolescenten en de jongere gelederen van de intelligentsia (kunstenaars, leraren, en academici) in de meeste Westerse landen inderdaad vaak nogal luid geklaagd over de discrepantie tussen de macht van een relatief kleine elite en de machteloosheid van de massa. Het is typerend, dat deze dissidenten zich te buiten gingen aan esthetische consumptie en aan politiek activisme. Zo zagen we de welhaast ongelooflijke opkomst en populariteit van de Beatles en de daarop volgende 'pop scene', die ieder Establishment in het gezicht schenen te lachen. De 'pop-cultuur' werd echter door weinigen actief bedreven, door velen meer als in een roes passief - al dan niet gecombineerd met drugs - geconsumeerd. Tegelijkertijd was het ook een periode van allerlei soorten van tamelijk planloze, burgerlijke ongehoorzaamheid. Kenmerkend was dat beide - esthetische consumptie en politiek activisme - hoofdzakelijk emotioneel bleven en over het algemeen weinig politieke vruchten afwierpen.

Verveling en shocks

We moeten nu nogmaals de vraag stellen, hoe in een dergelijke situatie menselijk gedrag nog gestimuleerd kan worden. De mens heeft enkele, slecht gecoördineerde instincten, die hem tot handelen kunnen aanzetten. Gedachten, emoties en daden zijn voor stimulering bijna geheel afhankelijk van betekenisvolle interacties en traditionele instituties. Wanneer hij om wat voor reden dan ook wordt teruggeworpen op zijn subjectiviteit, zal zijn organisme niet in staat zijn om voldoende stimulering uit te zenden, omdat het nu eenmaal geen zelf-opladende batterij is. Bijgevolg is hij voor wat betreft zijn creativiteit, zijn geest, zijn besef van zinvolheid, zijn vrijheid bijna geheel afhankelijk van medemensen, waarmee hij op zinvolle wijze moet kunnen omgaan, alsook van instituties die de waarden, normen en betekenissen bevatten, welke hem leiden. Maar groeien de laatste uit tot abstracte grootheden, dan zijn zij niet of nauwelijks meer in staat deze stimulerende functie uit te oefenen.

Het is opmerkelijk dat de taal grof en hyperbolisch, de muziek luid en nerveus, de ideeën duizelingwekkend en fantastisch, de emoties grenzeloos en schaamteloos, de daden bizar en dwaas worden, wanneer verveling in een cultuur overheersend wordt. Een verveeld individu heeft deze irritaties van de geest, de ziel en het lichaam nodig wanneer hij op geen andere wijze gestimuleerd wordt. Niet in het minst door

het zoeken van de massa-media naar Nieuws en door de commercialisering groeien deze irritaties gemakkelijk uit tot collectieve bewegingen. Wat de commercialisering betreft, als het maar op de juiste wijze wordt georganiseerd en gepresenteerd (marketing), kan men betrekkelijk gemakkelijk iedere modegril die prikkelt, tot een winstgevende massahysterie doen uitgroeien: de drugs, de grammofoonplaten, de boeken, de kleren - ze worden gretig verkocht zolang zij maar de verlangde 'kick' verschaffen. Het gaat om 'shocks' of 'kicks', die in de vorm van luide en overdreven slogans en clichés gepresenteerd worden. Is het overdreven hen te zien als de plaatsvervangers van de traditionele instituties en de bij hen behorende zinvolle interacties, die vóór de opkomst van de abstracte samenleving het gedrag stimuleerden?

De meest opvallende voorbeelden van dergelijke collectieve 'shocks' in de moderne abstracte samenleving worden geleverd door politieke revoltes en revoluties. Menigeen sluit zich daadwerkelijke of alleen verbaal aan bij een revolutionaire beweging vanwege de verveling verbrekende shock-waarde - en het is niet zelden onder deze lieden dat men zal vinden wat Lenin eens aanduidde met 'infantiele wanorde'.[11]

Deze nogal onpolitieke functie van politieke revoltes en revoluties is naar mijn mening erg belangrijk. Vanaf het eerste begin van de modernisering werden revoltes tegen een status quo niet uitsluitend (en wellicht ook niet eens primair) opgezet en gepropageerd door economisch gedepriveerde en politiek onderdrukte klassen, doch juist door verveelde lieden van de welvarende en heersende klasse. De grote schrijver Anton Tsjechov beroerde dit punt treffend in zijn toneelstuk *Drie Zusters*, waarin een prachtige beschrijving voorkomt van de gecombineerde verveling, angst, walging en het niet vervulde verlangen van de Russische bourgeoisie vóór de revolutie van 1917. Baron Toezenbach verzucht:

> 'Dat verlangen naar een taak en naar werk, ja, lieve God, wat kan ik dat goed aanvoelen! Ik heb van mijn leven nog nooit ook maar een hand uitgestoken ... Ik werd tegen iedere vorm van werken in bescherming genomen. Maar ik betwijfel of ze er helemaal in geslaagd zijn, ik geloof van niet! De tijden zijn aan het veranderen: er komt een enorme bui opzetten, recht op ons af, er is een harde, zuiverende storm in aantocht, hij is al dichtbij en het zal niet lang meer duren, of die storm zal alle vadsigheid, onverschilligheid, al die vooringenomenheid tegen de arbeid en die rottende verveling uit onze maatschappij hebben weggevaagd. Ik zal mijn handen uit de mouwen moeten steken en over vijfentwintig, dertig jaar zal iedereen werken. Iedereen!'[12]

In de zestiger jaren van onze eeuw kwam hetzelfde soort van sentiment voor. Ideologieën van rebellie en revolte produceerden veel opwinding;

soms creëerden zij chaos, zij het gedeeltelijk en tijdelijk, zoals in talloze universiteiten. Zij zonden kortstondige golven van shocks door de abstracte samenleving uit, die grondig werden geregistreerd en door de massa-media wijd verbreid. Maar wie nu precies Mario Savio of Cohn-Bendit waren, werd binnen tien jaar al weer vergeten. De opwinding werd in retoriek verstikt en de retoriek met zijn clichés leidde slechts tot verveling. 'We dachten echt dat we de regering in twee of drie jaar omver zouden kunnen werpen', zei onlangs een van de studentenleiders van toen in een interview. 'We hadden een besef van belangrijkheid dat ons ertoe gebracht zou hebben om zelfs onze levens aan de retoriek op te offeren. Tenslotte had iedereen een etiket - zwijn, liberaal, radicaal, revolutionair - en je had slechts een paar sleutelvragen nodig om uit te vinden, wie welk etiket bezat.'[13]

We vinden deze irritatie-producerende shocks in alle sectoren van de moderne samenleving, maar hoe vaker ze als prikkels worden uitgezonden, hoe meer zij hun stimulerende functie verliezen, hoe meer zij slechts cliché-gedachten en -emoties weten voort te brengen. Dat wil zeggen, er is hier sprake van een culturele inflatie, die vooral in de taal waarneembaar is. Prachtige voorbeelden van deze taalinflatie kan men vinden in geschriften over de pop-muziek, vooral als het gaat om recensies over het optreden van bepaalde pop-musici. Vaak lijkt het erop, alsof men de emoties en de geluidsdecibellen van deze muziek in de taal wil neerleggen, waarbij dan tot merkwaardige stijlfiguren een toevlucht genomen wordt.

Het volgende voorbeeld ontleen ik aan een recensie van een optreden in Montréal door een Canadese violist, die de 'klassieke' muziek had verlaten en een expert in pop-muziek was geworden. Zelfs de fans van deze musicus moeten dit hyperbolische geschrijf met de nodige verveling registreren, althans nadat zij enigszins bekend zijn geraakt met wat er over deze sub-cultuur zoal wordt geschreven:

> 'P. is een speler die ervaren genoeg is om de viool te gebruiken voor het onmiddellijk communiceren met de luisteraar, wiens gehele zenuwstelsel gemasseerd wordt en wiens gevoeligheid voor de verschillende lagen van georkestreerde geluidsgolven opnieuw geordend wordt ... De prachtige muziek werd echter bedorven door een geluidssysteem dat zo sterk werd aangezet, dat duizenden oren in de holle zaal ervan suisden.'[14]

Maar als de violist P. intussen niet middels moderne marketing door een grammofoonplatenmaatschappij snel en wijd wordt gedistribueerd, zal hij aan de vergetelheid ten prooi vallen en dat geheel onafhankelijk van zijn mogelijke talenten.

Verveling en retoriek

Ideeën, noties en theorieën die bij gebrek aan institutionele stimulering fungeren als de ideologische prikkels van emoties, zullen retorisch van aard worden. Een verveeld individu dat een ideologie omarmt, omdat deze een verveling doorbrekende opwinding heeft te bieden, zal natuurlijk niet erg in de precieze theoretische betekenissen van die ideologie geinteresseerd zijn. Vele radicale studenten in de zestiger jaren omarmden het Marxisme zonder veel af te weten van wat Marx en Engels hadden geschreven. *Het Kapitaal* van Marx is waarschijnlijk het meest gekochte en minst gelezen boek van deze eeuw - overigens niet het enige kenmerk dat dit boek met de Bijbel gemeen heeft. Wanneer zij gevraagd worden hun radicaal gedrag theoretisch te rechtvaardigen, nemen deze zogenaamde Marxisten doorgaans hun toevlucht tot een rommelige opsomming van de basis-theorema's van het historisch materialisme - gemeenplaatsen als ‘bovenbouw-onderbouw’, ‘eenheid van theorie en praxis’, ‘de dialectische methode’, ‘de bevrijding van de onderdrukten’, enz. Trouwens ook hun theoretisch enigszins beter geïnformeerde intellectuele leiders komen zelden boven het niveau van een uitwisseling van clichés. Histomat (de afkorting van ‘historisch materialisme’) was, zoals dat door hen in lezingen en toespraken werd gebruikt, zelden meer dan een van gemeenplaatsen bol staande retoriek.[15]

Retoriek is letterlijk genomen de techniek, waarmee taal effectief gebruikt wordt ter overreding van een gehoor. Ideologische retoriek tracht individuen ertoe te brengen om te denken, te voelen en te handelen op een manier, die samenvalt met de politieke doelstelling van de groep, die de ideologie aanvankelijk lanceerde. Terzelfder tijd fungeert de retoriek als een rechtvaardiging van dit politieke doel en van het politieke gedrag, dat dit doel wil realiseren.

Het allerbelangrijkste echter is het feit, dat ideologische retoriek morele normen en waarde-oordelen bevat, die niet op een vaste overtuiging stoelen, doch gebruikt en verspreid worden door middel van de kracht der conventie. Bijgevolg is de participatie in een door retoriek gedomineerde politieke beweging een uiterst onzekere factor. Deelnemers kunnen te allen tijde plotseling verveeld raken en genoeg krijgen van de ideologische clichés, waarna zij uit het gezichtsveld verdwijnen. Het is duidelijk niet voldoende om mensen met slogans als ‘de macht aan het volk’ en ‘macht middels de geweerloop’ tot opwinding te brengen, terwijl zij in de overvloed van een consumptiemaatschappij leven en deel hebben aan de zekerheden van de moderne verzorgingsstaat. Om een dergelijke beweging bijeen te houden, zou men de totalitaire controle van een partij moeten hebben en aanwenden. Maar in dat geval is één ding zeker: romantische gnostici, op zoek naar emotionele shocks, zijn

doorgaans niet in staat om de totalitaire controle van een partijdiscipline te verdragen. Zij willen helemaal geen discipline; zij willen ervaringen, gevoelens, emoties.

Er is echter nog een andere methode om de leden onder de vleugels van een ideologische retoriek te houden. Wanneer haar gemeenplaatsen vervelend zijn geworden, kunnen zij hun prikkelende effect middels puur en planloos activisme behouden. In dat geval vervallen politieke bewegingen niet zelden tot bizar en waar nodig gewelddadig gedrag. Dikwijls wordt dit gedrag niet eens meer door ideologische clichés gerechtvaardigd: het is een doelloos en simpel *vivere pericolosamente*.

Voorbij verveling en clichés

Zoals ik al eerder zei, kende Baudelaire de *ennui* beter dan iemand anders in zijn omgeving en merkte hij eens met de nodige zorg op, dat een verveeld individu gevaarlijk is, omdat hij bereid is de gehele wereld te vernietigen, als hij daartoe de middelen zou bezitten. We kennen nu de oorzaak van deze agressie: de speurtocht van de verveelde naar emotionele shocks en irrationele kicks, die evenwel gedoemd is in frustraties te eindigen. Deze frustraties leiden weer tot hetzij doffe resignatie (soms van een psycho-pathologische signatuur), hetzij zinloze en bizarre daden.

Baudelaire schrijft in *Het Spleen van Parijs* (1869) over een vriend, 'de onschuldigste dromer die ooit heeft bestaan', die pogingen deed een bos in brand te steken 'om te zien of het even gemakkelijk vlam vatte als men in het algemeen beweerde'. Het lukte bij de elfde poging. 'Een ander', zo gaat hij verder, 'zal een sigaar aansteken naast een vat buskruit om te weten, om te proeven, om te beproeven wat het lot is, om zichzelf ertoe te dwingen, te laten zien dat hij ergens toe in staat is, om de pias uit te hangen, om het genot van de angst te leren kennen, om niets, uit grilligheid, uit ledigheid. Het is een dynamiek die uit verveling ontspringt en uit dromerij.'[16]

Omdat zij nu eenmaal geen instinctieve automaten zijn, kunnen mensen niet voor lange tijd uitsluitend van semantisch lege formules leven. De retorische gemeenplaatsen zullen vroeger of later hun emotionele schokwaarde verliezen, waarna nog slechts daden de schijn van nieuw leven, nieuwe aura, nieuw charisma kunnen wekken. Maar het recente verleden heeft ons voldoende geleerd dat dit soort *vivere pericolosamente* wellicht de nodige opwinding kan verwekken, maar enigerlei menselijke grandeur, aura, charisma, niet vermag te creëren. Integendeel, in het Italiaanse en Duitse fascisme bracht het een historisch onvergelijkbare, dodelijke tirannie, waarvan het aura voor een deel bespottelijk (vgl. Musso-

lini), voor een deel demonisch (vlg. Hitler) was.[17] Deze historische les moeten we intussen niet terzijde schuiven door het fascisme als 'rechts' en 'reactionair' en onszelf als 'links' en 'progressief' te bestempelen, want bizarre daden - of zij nu in de naam van het fascisme, dan wel in de naam van het communisme of van welke ideologie dan ook gesteld worden - staan in wezen van alle waarden en normen los. Zij worden gesteld onder de rechtvaardigende vlag van iedere set van clichés. Zoals Pareto al stelde, zijn de derivaten onbelangrijk en gaat het om de residuen, die mensen impulsief voortdrijven. Pareto had het bij het verkeerde eind, toen hij dit als een algemeen geldig schema voor menselijk gedrag voorstelde, maar het model van residuen en derivaten is zeer toepasselijk als het erom gaat het functioneren van ideologische clichés te begrijpen.

Sedert het einde van de zestiger jaren hebben we in Europa en Noord-Amerika bizarre en uiterst agressieve daden kunnen waarnemen, die gesteld werden in de naam van verheven, hoogst retorische ideologieën. In bijna alle gevallen was het erg moeilijk vast te stellen, hoe nu deze wrede terroristen werkelijk bijdroegen tot de realisatie van de politieke zaak, waarvoor zij heetten te staan. Iemand die duidelijk vanuit ervaring sprak, noemde eens de terroristische acties als die in Ierland, of die van de Duitse *Rote Armee Fraktion*, het Japanse 'Rode Leger' of de Italiaanse 'Rode Brigade', paddestoelen die op een lijk groeien - het lijk, zo moet eraan toegevoegd worden, is dan niet de kapitalistische maatschappij, maar de abstracte ideologie, uit wier naam veelal onschuldige mensen gevangen worden gehouden of zelfs worden vermoord. Alles wat deze terroristen doorgaans aan te bieden hebben is een *vivere pericolosamente*, voor zichzelf en helaas ook voor hun slachtoffers. Intussen mist dit *kamikaze*-gedrag wel ieder spoor van redelijkheid en eergevoel.

Het is alsof voorbij de overwoekering van betekenis door functie, voorbij de gemeenplaatsen en hun verveling, het rijk van het bizarre en absurde is gelegen. Het is ook het rijk van agressie en wreedheid. Dit houdt zeker het einde van de verveling in, alsook het einde van de tirannie der gemeenplaatsen. Maar het houdt tevens het einde in van alles wat menselijk is ...

Eindnoten:

1 Vgl. Stuart Hampshire, 'The Future of Knowledge', in: *New York Review of Books*, 24: 5 (31.03.77), blz. 18: 'The essence of work, or of mere work, is, and always has been, repetition. But over most of known history the repetitions have been given significance by recurring celebrations of seasons and of work done, in feasts, ceremonies, enactments of myth and history, dramatic and musical performances, public manifestations of all kinds.' Zonder dergelijke feesten, laten de herhalingen van het werk een leegte na, 'an empty aging, and undifferentiated stretch of days and months, as in a prison before death'. Hampshire concludeert terecht, dat in een dergelijke situatie verveling oppermachtig heerst.

2 Zie Cesar Grana, *Modernity and its Discontents*, 1964 (New York: Harper & Row, 1967), blz. 129. Zie ook Charles Baudelaire, *Het Spleen van Parijs*, 1869, vert. door Jacob Groot (Amsterdam: de Bezige Bij, 1980), o.a. blz. 20 v. In deze context krijgt Oscar Wilde's beschrijving van de dandy en moordenaar Thomas G. Waineright (1794-1852) speciale betekenis. Zie Oscar Wilde, 'Pen, Pencil and Poison', in: *Complete Works of Oscar Wilde*, 1948 (London: Collins, 1969), blz. 993-1008.

3 G.W.F. Hegel, *Het Wetenschappelijk Kennen, a.w.*, blz. 52.
4 Zie mijn *Relativiteit van Kennis en Werkelijkheid, a.w.*, blz. 51 v.
5 Charles Baudelaire, *a.w.*, blz. 97.
6 Voor deze passage over Hegels vervelingstheorie heb ik gebruik gemaakt van Eric Voegelin, 'On Hegel - A Study in Sorcery', in: *Studium Generale*, 24 (1971), blz. 335-358.
7 De literatuur over de gnostiek is niet meer te overzien. De volgende studies zijn naar mijn mening sociologisch relevant: Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Zürich: Origo Verlag, 1952); Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston: Beacon Press, 1963); Eric Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, 1952 (Chicago: University of Chicago Press, 1969); Ernst Topitsch, 'Marxismus und Gnosis', in: *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Berlin-Neuwied: Luchterhand Verlag, 1961), blz. 235-271. Zie ook mijn *The Abstract Society* (New York: Doubleday-Anchor, 1971), blz. 96-102.
8 Zie Dorothy Anne Liot Backer, *Precious Women* (New York: Basic Books, 1979), en Wolf Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1969), blz. 55-68.
9 Zie Otto Mann, *a.w.*
10 Robert Nisbet, *The Twilight of Authority* (London: Heinemann, 1976).
11 B.I. Lenin, 'Left-Wing Communism - An Infantile Disorder', in: *Selected Works in Three Volumes* (Mascow: Progress Publishers, 1967), Vol. III, blz. 333-421.
12 Anton P. Tsjechow, *Drie Zusters*, in: *Verzamelde Werken*. Deel VI: Toneel, vert. door Charles B. Timmer (Amsterdam: Van Oorschot, 1956), blz. 294. Ik kan hier niet de intrinsieke verbinding tussen verveling en *ironie* bespreken, die soms op subtiele wijze voorkomt (vgl. Tsjechow), soms ook zeer nadrukkelijk te berde wordt gebracht (vgl. Oscar Wilde, Evelyn Waugh). Zie Alvin Redman (ed.), *The Wit and Humor of Oscar Wilde*, 1952 (New York: Dover Publications, 1959). Voor een beschrijving van Waughs verveling, gepaard aan zijn snijdende ironie: Frances Donaldson, *Evelyn Waugh* (New York: Chilton Book Co., 1967), vooral blz. 22 vv., 30 en 78. Hier ook vindt de lezer de referentie voor het opschrift van mijn boek: 'One cannot avoid clichés..., but one should not lead up to them.' Blz. 34.
13 Vgl. Peter Goldman, Gerald Lubenov, 'Where the Flowers have gone', in: *Newsweek*, 05.09.77, blz. 24-30.
14 *Montreal Star*, 12.09.77, blz. C-13. Deze recensie werd in een soort van disc-jockey stijl geschreven, die over het algemeen notoir is voor woordbombardementen: de taal is luid, hyperbolisch en gemaakt opwindend, evenals de muziek die het wil beschrijven. Uiteraard is deze taal clichégeen.
15 Dat geldt natuurlijk vooral voor de Oostblok-landen. Vgl. David K. Shipler, 'In Russia, the Revolutionary Dream Has Run Its Course', in: *New York Times*, 06.11.77, blz. E-5. De auteur stelt dat de Marxistische ideologie in het huidige Rusland niet meer is dan een geheel van reflexen, dat geen invloed meer heeft op de ontwikkeling van de samenleving. 'It has trophied into a set of slogans and symbols often used to camouflage anti-Marxist practices and to elicit stereotyped interpretations of events at home and abroad. "There is just barrenness, complete ideological stagnation", said a Sovjet scholar. "You can read any book (now published on ideology) in 20 minutes. To be a creative ideologist now means to be in opposition. It is easier to be a creative Communist in Spain or Italy than in the USSR".'
16 Baudelaire, *a.w.*, blz. 9. Zie ook George Kateb, 'The Next Stage of Nihilism', in: *Social Reserach*, 40: 3 (Autumn 1973), blz. 468-480.
17 De fascistische aard van ultra-links terrorisme werd ook onderstreept door Jillian Becker, *Hitler's Children: The Story of the Baader-Meinhof Gang* (London: Michael Joseph, 1977). Zie ook de recensie van Robert S. Wistrich, 'From Satire to the Machine-Gun', *Times Literary Supplement*, 26.08.77, blz. 1031. Hij eindigt met de volgende opmerking: 'They would have done well to ponder on Albert Camus's maxim in *The Rebel:* "Every form of contempt,if it intervenes in politics, prepares the way for, or establishes, Fascism".' Zie ook Barbara Beck, 'Dr. Marcuse's Children?', in: *Encounter*, 50: 2 (February 1978), blz. 74-77. Claire Sterling, 'Italian terrorists. Life and Death in Violent Generation', in: *Encounter*, 57: 1 (July 1981), blz. 18-31, geeft ook een duidelijk inzicht in deze band tussen ultra-links en het neo-fascisme in Italië.

5. Clichés aan banden
Strategieën ter relativering van de macht der clichés

Inleiding

Gemeenplaatsen zijn voor de menselijke communicatie van wezenlijk belang. De gnostische droom van de totale verwijdering der clichés uit het sociale verkeer, hetgeen een ‘pure’ existentie zonder de vervreemding door geroutiniseerde en versleten betekenissen tot stand zou moeten brengen, heeft, als het erop aan kwam, steeds weer geleid tot een versterkte tirannie van de clichés. Wellicht is de gnosticus wel meer dan iemand anders verstrikt in het netwerk van eigen gemeenplaatsen. Evenzo leidt het gnostisch anti-institutionalisme maar al te gemakkelijk tot een onderdrukking van medemensen in de naam van de vrijheid. In dit opzicht is het gedeelde lot van het Marxisme, het Existentialisme en het Freudianisme typerend: ondanks het inderdaad nogal brede spectrum van verschillen tussen deze drie wereldbeschouwelijke stromingen, delen zij een sterke gnostische tendens. Het verbaast niet dat de meeste filosofische en politieke clichés, die de moderne mens erop nahoudt, door hen werden gevormd en gegoten. En toch hebben de aanhangers en epigonen van deze drie bewegingen, inclusief de wijzen, die zich tot de een of andere vermenging van hen bekenden (vgl. het Franse Structuralisme of de Duitse ‘Kritische Theorie’), zelden veel bijgedragen tot het bevorderen van menselijke creativiteit of vrijheid. Zij produceerden veeleer enorme massa's woorden, alsmede ideeën, die al snel tot evenzovele gemeenplaatsen uitgroeiden. Hun aanvankelijk vernieuwende ideeën verwerden onvermijdelijk tot afgezaagde ideologieën, die in jargon werden vervat en als heilig mantra's door intellectuele en semi-intellectuelen nog steeds worden herhaald. Men hoopt klaarblijkelijk, dat een dergelijke herhaling mensen zal mobiliseren en dat zij bepaalde daden en levensstijlen zullen rechtvaardigen.

De toestand waarin het Marxisme in Rusland en China tegenwoordig verkeert, is in dit opzicht opmerkelijk. Zoals vooral door de ontwikkelingen in Sovjet-Rusland wordt aangetoond, is de marxistische praxis

geheel geroutiniseerd tot een massieve bureaucratie, terwijl zijn theoretisch systeem tot een afgedragen ideologie verwerd, die vol zit met afgezaagde frasen en cliché-ideeën en -noties. Iedere poging om dit abstracte systeem van gemeenplaatsen in de naam van het socialisme, het humanisme of het Christendom te weerstaan, zoals dissidenten van diverse soorten hebben gedaan en nog doen, worden nogal gewelddadig onderdrukt en dat is niet onbegrijpelijk, want wanneer een ideologie haar substantiële rationaliteit heeft verloren, moet zij zich met alle haar ter beschikking staande middelen vastklampen aan de resterende functionele rationaliteit.

De recente ontwikkelingen in China hebben intussen ook overduidelijk aangetoond, dat het beleid van een permanente zogenaamde ‘culturele revolutie’, die op gezette tijden de bureaucratische kolos zou moeten opschudden en die socialistisch charisma in de massa's zou moeten pompen, wel veel opwinding, bloed en tranen veroorzaakt, maar het land tevens naar de rand van de economische chaos en sociale anarchie drijft. Sedert de rehabilitatie van de pragmatische Deng Xiaoping verdween Mao's Rode Boekje, dat vol stond van ideologische platitudes, uit het maatschappelijk verkeer van China - het was een verzameling clichés, die door kinderen uit het hoofd geleerd moest worden en die door volwassenen eindeloos herhaald werd als bewijs van hun juiste ideologische instelling. Het ging om politieke mantra's, die een magische werking moesten uitoefenen. Maar de recente pragmatische wending behoeft niet noodzakelijkerwijs tot een ideologische liberalisering te leiden. Integendeel, wanneer een ideologie voor de rechtvaardiging van bestaande politieke en economische structuren onmisbaar is geworden, zullen haar versleten gemeenplaatsen des te feller verdedigd worden middels een radicale onderdrukking van iedere poging van hen af te wijken.

Helaas is het woord ‘democratie’, door Fowler aangeduid als een ‘humpty-dumpty woord’, een afgezaagd begrip geworden. Toch waag ik bij gebrek aan een betere uitdrukking te stellen, dat één van de belangrijkste kenmerken van een democratische samenleving bestaat uit het feit, dat burgers in staat gesteld worden om van de heersende politieke clichés af te wijken en te zoeken naar nieuwe politieke betekenissen, die de bestaande en heersende clichés kunnen doorbreken. Democratie is in ieder geval afgestorven, wanneer een versleten ideologie repressief in stand wordt gehouden in de naam van puur functionele rationaliteit.

In dit hoofdstuk wordt de vraag gesteld, hoe de macht van het cliché in de moderne samenleving aan banden gelegd kan worden. We moeten daarbij de valkuil vermijden, die gereed ligt, wanneer men clichés frontaal zou willen aanvallen: juist de gnostische wens om de banden der clichés radicaal te verbreken, leidt uitdrukkelijk tot een radicale triomf van de clichés. Gemeenplaatsen, zo moeten we ons blijven realiseren,

zijn even onmisbaar voor het spreken, denken, voelen en handelen als de instituties. Maar we moeten ook beseffen, dat er strategieën zijn ontwikkeld, waarmee de tirannie van het cliché op zijn minst wordt ingeperkt. Dat wil zeggen, de voor het menselijk bestaan zo essentiële balans tussen betekenis en functie kan bewust in stand gehouden en waar nodig hersteld worden.

Profetisch-religieuze bewegingen

Als we de lange en gecompliceerde geschiedenis van de religie als in een vogelvlucht overzien, nemen we een intrinsieke, zij het zeer gespannen band tussen religie en magie waar. We bespraken dit kort in een vorig hoofdstuk, maar moeten er nu nog even op terugkomen. Afgezien van de profetische traditie van het oude Israël en van het oorspronkelijke Calvinisme, zijn religie en magie nooit duidelijk van elkaar te onderscheiden geweest. Een onderscheiding tussen beide kan dan ook slechts omderwille van het wetenschappelijk argument op analytische wijze geschieden. We spreken dan met Max Weber van *Idealtypen*. In een dergelijke geconstrueerde onderscheiding kan men religie primair omschrijven als de leverancier van betekenissen. Dat wil zeggen, in hun religie beschouwen mensen de hen omringende werkelijkheid - de anderen, de dingen, de dieren en gebeurtenissen - als een betekenisvolle en zinvolle configuratie. Religie levert een wereldbeschouwing, die primair een heuristische functie heeft: het geeft antwoord op zinvragen, die vooral oprijzen, wanneer mensen met lijden, dood en vernietiging geconfronteerd worden (Weber: theodicee), en het rechtvaardigt allerlei vormen van menselijk gedrag. Religie bezit functionarissen, die de wereldbeschouwing aan jongere generaties overdragen, die deze wereldbeschouwing tegen kritiek verdedigen en zonodig bijstellen. Niet zelden behoren zij tot verschillende scholen met ieder hun eigen hermeneutische traditie en in bijna alle gevallen behoren zij tot de maatschappelijke elite, en maken zij deel uit van een machtige organisatie (de hiërarchie binnen een kerk).

Max Weber zag godsdiensten - vooral als zij tot het type van de verlossingsreligie behoorden - terecht als de historische oorsprong van de rationalisering. Als een geconstrueerd type kunnen we daarentegen de magie veeleer beschrijven als de verschaffer van technieken, waarmee individuen een vermeende spirituele kracht (mana) tot hun eigen voordeel kunnen manipuleren. Doorgaans hebben magiërs geen bemoeienis met het uitleggen van de werkelijkheid en hebben zij geen systematische wereldbeschouwing tot hun beschikking (wellicht is het shamanisme hierop een interessante uitzondering).[1]

Bijgevolg behoren zij ook niet tot duidelijke theoretisch-dogmatische scholen. Zij zijn veeleer *professionals* die in de manipulering van mana gespecialiseerd zijn. Als ze al georganiseerd zijn, behoren zij eerder tot gilde-achtige groeperingen dan tot de hiërarchie van een kerk. Ook richten zij zich niet met heilige, theoretische kennis tot een gemeenschap van gelovigen, zoals profeten en priesters doen. Veeleer onderrichten zij individuen, die in hun jonge jaren reeds blijk geven van een magische gave, van 'magische muzikaliteit'. Max Weber zag magie dan ook als een kracht, die haaks op de rationalisering van de religie stond. (Deze opvatting bekritiseerde ik in hoofdstuk 1, waar ik stelde dat religie en magie veeleer twee typen van rationaliteit representeren: de ene is meer substantieel-, de andere meer functioneel-rationeel.)

Nogmaals, de onderscheiding is 'ideaaltypisch': religie en magie waren altijd nauw met elkaar verweven, terwijl alleen het oud-Israëlitische profetendom en het oorspronkelijke Calvinisme uitgesproken anti-magisch waren. In het Puritanisme zien we, volgens Weber, een eerste vertegenwoordiger van het moderne rationalisme, omdat het zich verzette tegen iedere vorm van magie - het was dus een triomf van de substantiële over de functionele rationaliteit, een proces dat in de voortschrijdende modernisering zich omkeerde, zoals we in hoofdstuk 1 zagen. Het voordeel van deze geconstrueerde onderscheiding tussen religie en magie is vooral gelegen in het feit, dat wij nu het anti-magische en dus anti-cliché gehalte van religieuze bewegingen beter naar waarde en betekenis kunnen inschatten. Dat verdient natuurlijk een nadere uitleg.

Magie is gebaseerd op het idee dat herhalingen kracht genereren. De formules moeten eindeloos herhaald worden (vgl. de hindoeistische mantra's). Hun woorden en begeleidende gebaren mogen niet variëren. Woorden en daden worden strikt gestructureerd volgens formalistische en oeroude schema's. Bovendien zijn het noch de semantische inhoud van de woorden en zinnen, noch de betekenis van de gebaren, die mana zullen opwekken. Mana rijst veeleer welhaast dwangmatig op uit de monotone cadans van de woorden en gebaren. In magie vinden we dus een tot in het uiterste door clichés bedwongen spreken en handelen. Hier is geen ruimte voor creativiteit en vindingrijkheid, voor spel en variatie. De bewegingen van lichaam en geest zijn bevangen in een strikte choreografie. Zij volgen oude voren, die geen semantische inhoud bieden, doch voor buitengewoon functioneel gehouden worden. Magie lijkt in dit alles bijzonder veel op het wezen van clichés. Eigenlijk is de tirannie der gemeenplaatsen nergens zo sterk als in de culturen die door de magie overwoekerd worden.

Wanneer magie diep in religie binnendringt, zullen de religieuze wereldbeschouwing en de riten onvermijdelijk aan de gedachte ten prooi vallen, dat herhalingen noodzakelijk en essentieel zijn voor de verwerving van

religieus heil. De traditie verwordt dan tot een verzameling van oudbakken waarheden en tot een geestelijk repressieve kracht, die slechts tentoonspreidt, wat Hegel puntig aanduidde met 'monochroom formalisme'[2] (vgl. de late Scholastiek in de Middeleeuwen). Maar *potentieel* is religie steeds een anti-magische kracht en Weber heeft er herhaaldelijk in zijn godsdienstsociologische essays op gewezen, dat de verlossingsreligies van het profetische type openlijk en bijna agressief de magie plegen te attaqueren. De profeten ontmaskeren de vermeende zekerheden, die magiërs beloven: magie is volgens hen menselijk, bedrieglijk en vals. Profetisch geloof is het gevolg van Openbaring, magie daarentegen slechts een menselijke projectie, die uit onzekerheid is voortgekomen.

Op moreel gebied zal de profetische religie vooral het magische determinisme en fatalisme bekritiseren door de volle nadruk te leggen op de verantwoordelijkheid van de mens ten opzichte van zijn Schepper en ten opzichte van de wereld. Tegenover de routines van magisch gedrag wordt de opdracht van de mens geplaatst zijn mogelijkheden ten volle te ontplooien. Ook interpreteert de religie niet zelden de werkelijkheid op een wijze die wel afbreuk moet doen aan de vanzelfsprekende routines van alledag. De profetische boodschap is nooit erg behaaglijk, want zij komt voort uit een 'precaire visie' op de werkelijkheid, die geen gemeenplaatsen bezit, waarop men veilig terug kan vallen.[3] Gemeten aan de normen van het gezonde verstand waren de religieuze profeten vaak buitengewoon, zo niet domweg gek.

Hoofdzakelijk onder de invloed van de ballingschap routiniseerde de profetische beweging van het oude Israël noodzakelijkerwijs tot de rabbijnse en talmoedische traditie, terwijl de profetische beweging van de Reformatie hoofdzakelijk onder de invloed van het kapitalisme routiniseerde tot de sterk geseculariseerde Protestantse Ethiek ('Protestant Ethic'). Terwijl het charisma opdroogde, nam het cliché zijn oude plaats weer in. Maar toch, voor de duur van hun invloed waren deze profetische bewegingen in staat om het nauwe web van de magische clichés te doorbreken, waardoor aangetoond werd dat clichés niet op metafysische wijze aan de menselijke conditie vastzitten en dat zij dus niet eeuwige, onbeweeglijke grenzen van de menselijke existentie zijn. Wanneer en waar dit noodzakelijk wordt geacht, kan de tirannie van het cliché kennelijk doorbroken worden - zelfs indien het charisma dat deze doorbraak forceerde, gedoemd is uiteindelijk weer te routiniseren en zijn eigen clichés te produceren.

Natuurlijk is het sterk de vraag, of dergelijke profetisch-religieuze bewegingen ooit weer het sociale en politieke overwicht zullen krijgen, die zij in voor-moderne samenlevingen bezaten. Sociologisch gesproken zou een Jeremia, of Mohammed, of Jezus of Calvijn in een abstracte en

pluralistische maatschappij slechts in een klein deel van de bevolkingsmassa religieuze opwinding kunnen verwekken. Het charisma van hun boodschap zou in een moderne maatschappij ook nauwelijks met verve bestreden worden, omdat een dergelijke bestrijding zou betekenen, dat de boodschap, zij het negatief, toch nog serieus genomen wordt. Integendeel een dergelijke boodschap zou veeleer met de nodige verbazing en nieuwsgierigheid, zo niet met nauwverholen vermakelijkheid, als iets interessants aangehoord worden. Een moderne Jeremia bijvoorbeeld zou voor radio en televisie verschijnen als een opmerkelijk fenomeen, als een te commercialiseren curiositeit, zoals trouwens ook de eventuele profetische tegenbewegingen als een soort amusement voor het voetlicht van de massa-media zouden treden. Het is alles tamelijk ondenkbaar geworden. Intussen hebben de Amerikaanse revival-bewegingen zich allang aan Madeson Avenue uitgeleverd, waar hen geleerd wordt, hoe zij hun boodschap in de clichés van een comfortabele, religieuze kitsch moeten verpakken. Dit soort religieuze predikingen mogen dan behoorlijke economische winsten opleveren, zij kunnen toch nauwelijks als profetisch gekenmerkt worden. Er is een enorme afstand tussen Billy Graham en Jeremia, niet zozeer in tijd als wel in mentaliteit en geest. Zij worden vooral gescheiden door vele, vele clichés.

Meer succes hebben religieus-charismatische bewegingen, indien de modernisering niet in de massa van het volk is geworteld, doch over de hoofden van die massa heen een aangelegenheid van een heersende elite is gebleven. De politieke consequenties kunnen dan dramatische zijn, zoals we de laatste jaren in Iran hebben gezien. Hoe men ook de ‘revolutie’ van de ayatollahs moreel en politiek beoordeelt, het is sociologisch buiten kijf, dat de Islam daar als een profetische beweging onder de leiding van de voor moderne mensen zo raadselachtige Khomeini fungeert. Het is ook buiten kijf, dat het charisma van de beweging nu al opdroogt en dat de leer als een van de gemeenplaatsen bol staand dogma de individuen, onafhankelijk van hun eigen opvattingen, in een tirannieke greep houdt. Toch toont het gebeuren in Iran ons ook nog iets anders: de reeds oudbakken en versleten gewaande wettische leerstellingen van de Islam[4] bleken ineens weer mobiliserende en zelfs charismatische kracht te bezitten, indien zij geconfronteerd worden met de moderne cultuur. Vooral wanneer deze cultuur geïdentificeerd wordt met een uitbuitende elite, kunnen de religieuze gemeenplaatsen van weleer ineens weer religieuze en politieke kracht verkrijgen onder een uitgebuite massa die voor revolutie rijp is. Eenmaal aan de macht echter, zal de massa ervaren dat deze kracht snel haar inspirerende potentie verliest. De tirannie van het cliché wordt dan weer gerestaureerd.

Wetenschappelijke ontdekkingen

In zekere zin heeft de moderne wereld de profetische godsdienst ingeruild voor de wetenschap. Dit moet niet op een sciëntistische wijze worden gelezen. Sciëntisme is een (bij)geloof dat voor het eerst duidelijk door de Verlichting werd geformuleerd en tot op de dag van vandaag herhaald wordt. Sciëntisme gaat ervan uit, dat de religieuze 'waarheden' uit het niet-verlichte verleden door de Waarheid van Rationalisme en Wetenschap als kinderlijke bijgelovigheden ontmaskerd zijn. Voorts is het sciëntisme gebaseerd op het geloof, dat de wetenschap de mens in staat stelt de werkelijkheid objectief en exact (mathematisch nauwkeurig) te kennen, terwijl de religieuze kennis van de werkelijkheid slechts subjectief, metafysisch en over het algemeen mythologisch moet blijven. Tenslotte is het sciëntisme ook te zien als de ideologie, die stelt dat de wetenschap vooruitgang voor allen kan bewerkstelligen, terwijl daarentegen religie de neiging heeft mensen aan het verleden te binden, alsmede aan de machtige status quo van traditionele en verouderde instituties - kortom, wetenschap zou 'progressief', godsdienst zou 'conservatief' zo niet 'reactionair' zijn. Als zodanig moet sciëntisme dan ook worden gezien als een verouderde (negentiende-eeuwse) ideologie, die met een aantal nogal versleten vooroordelen werkt. Het sciëntisme was duidelijk aanwezig in het Darwinisme, het Marxisme en ook het Freudianisme en het spookt ook nog na in die sociale wetenschappen die nog steeds hecht en comfortabel op het neo-positivisme stoelen.

Op dit punt is het veel zinvoller om Weber te volgen, die de wetenschap historisch zag als de onbedoelde consequentie van de rationalisering, die door profetisch-religieuze verlossingsgodsdiensten werd ingezet. (Zijn argument met betrekking tot de *Wahlverwandtschaft* tussen het Puriteinse ethos en de geest van het kapitalisme kan dan ook gemakkelijk op de relatie tussen de eerste en de moderne wetenschap worden toegepast. Dit werd dan ook gedaan door Robert Merton.[5]) Hoewel wetenschap nooit met de heuristische en verlossende functie van deze godsdiensten kan wedijveren (de fout van het sciëntisme), dat wil zegfen: hoewel wetenschap geen antwoord kan geven op de vragen met betrekking tot de zin van leven en sterven, van lijden en pijn, vreugde en geluk, had het toch vanaf het begin de intentie om de werkelijkheid als een geordende en gestructureerde configuratie te interpreteren en te verklaren. Op korte formule gebracht, bestaat de overeenkomst tussen de verlossingsgodsdiensten, die Weber in het kader van zijn sociologische studie van de modernisering analyseerde, en de moderne wetenschap uit het feit, dat beide weigeren de werkelijkheid als chaos te zien en pogen de werkelijkheid als kosmos, als gestructureerd systeem te beschouwen en te verklaren. In dat opzicht is er sprake van een continuum tussen

godsdienst en wetenschap, dat alleen door sciëntisten als ergerlijk feit ontkend zal worden. Dit continuum is nog duidelijk waarneembaar in de late Middeleeuwen en in de Renaissance. De eerste grote natuurwetenschappelijke ontdekkers (Copernicus, Bruno, Kepler, Galilei, e.a.) kwamen dan wel in conflict met de Roomse Kerk over een aantal 'natuurwetenschappelijke' (hoofdzakelijk Aristotelische en Ptolemeïsche) postulaten, maar hadden er in het geheel geen behoefte aan om aan de basisdoctrines van deze kerk te twijfelen. Brechts bekende toneelstuk *Leben des Galilei*, waarin deze vorser opgevoerd wordt als een rebel tegen de Kerk en het Christendom, vertelt ons dan ook meer over Brechts marxistisch sciëntisme, dan over Galilei's religieuze geloof en twijfels.

In de middeleeuwse scholastiek had overigens al de gedachte postgevat, dat de werkelijkheid bestudeerd zou kunnen worden 'etsi Deus non daretur' - alsof God niet bestond. Voor deze in hoofdzaak nominalistische theologen en filosofen bestond God natuurlijk wel, maar zij vonden het de moeite waard de werkelijkheid te bestuderen, terwijl zijn bestaan tussen haakjes werd gezet.

In navolging van Whitehead richtte G.H. Mead onze aandacht nog op een ander element van dit continuum tussen godsdienst en wetenschap.[6] De natuurwetenschappen werden altijd geleid door het idee, dat de werkelijkheid wetmatig gestructureerd zou zijn. Deze wetenschappen nu kregen de taak om de wetten der natuur te reconstrueren en hen zo nauwkeurig mogelijk (dat wil zeggen, mathematisch) op formule te brengen. Deze gedachte nu komt volgens Mead voort uit de notie, dat de wereld door God werd geschapen volgens een plan en dat de mens (theologische) kennis van dit plan en de gestructureerde orde die het creëerde, zou kunnen verwerven. Trouwens, voor een lange tijd geloofden zij dat zij in feite Gods creatieve arbeid reconstrueerden door de fundamentele natuurwetten te ontdekken en te interpreteren. Evenzo meenden met name de astronomen, als het ware over de schouders van God heen kijkend, zijn scheppingswerk te kunnen reconstrueren.

De wetenschappelijke ontdekkingen van Copernicus, Kepler, Bruno, Galilei e.a. betekenden dan ook vooral een schok voor die elementen in de laat-middeleeuwse, religieuze wereldbeschouwing, die niet zozeer religieus als wel 'natuurwetenschappelijk' van aard waren. Dat waren geen Bijbelse, doch veeleer verouderde Aristotelische en Ptolemeïsche postulaten, die in de middeleeuwse scholastiek een soort van magische meerwaarde hadden verworven.

In het bovengenoemde toneelstuk van Brecht zien we een scholastisch geleerde die weigerde door een telescoop te kijken. Hij kende toch 'zijn' Aristoteles en Ptolemeus, wat zou hij dan in vredesnaam kunnen leren van het kijken door dat rare ding? Maar anderen deden dat wel en sloegen geleidelijk aan de 'natuurwetenschappelijke' elementen van de Aris-

totelische en Ptolemeïsche wereldbeschouwing in gruzelementen: haar clichés werden radicaal verbrijzeld.

Natuurlijk moesten deze ontdekkingen en de daarmee gepaard gaande wereldbeschouwing op hun beurt weer routiniseren. Uiteindelijk en noodzakelijkerwijs ontwikkelden zij een nogal strikt referentiekader, dat uitstippelde hoe men de wereld moest bekijken, hoe men haar moest bestuderen, hoe men de onderzoeksresultaten op theoretische formule moest brengen.

Zij vormden een paradigma, dat vaststelde wat de ware problemen waren en hoe die opgelost zouden moeten worden - wetenschap als het oplossen van puzzels (Kuhn).[7] Gemeenplaatsen namen weer de overhand. Alleen een revolutionaire, nieuwe hoeveelheid ontdekkingen, zoals die van Bohr, Einstein, Oppenheimer e.a., die trachtten uiteen te zetten hoe men op andere wijze de werkelijkheid zou moeten bezien, hoe men andere vragen zou moeten stellen en hoe men met andere antwoorden zou moeten komen, was in staat om de clichés van de Copernicaanse wereldbeschouwing te verbrijzelen.[8] We nemen trouwens nog steeds resten van deze clichés waar, met name in een ondoordacht neo-positivisme en in het sciëntisme.

Het is alleszins begrijpelijk dat wetenschappers, die zich comfortabel in de gemeenplaatsen van een paradigma genesteld hebben, sterk zullen aarzelen een nieuw en ander paradigma te aanvaarden, temeer omdat zij veel cognitieve en emotionele energie geïnvesteerd hebben in de beheersing van de clichés van het oude paradigma. Zij zullen soms de voorstanders van het nieuwe paradigma ridiculiseren en wellicht hun verdere carrière proberen te blokkeren. Dat gebeurde bijvoorbeeld met Freud in het Wenen van zijn tijd. Maar worden de ontdekkingen eenmaal geaccepteerd, dan kunnen zij maar al te gemakkelijk tot een andere paradigma met haar eigen mantra-achtige postulaten en klaarliggende clichés uitgroeien. Alweer, Freuds psychoanalytische beweging is hiervan een sprekend voorbeeld.[9]

Paradigma's kunnen de brede en weidse omvang van een wereld beschouwing aannemen (Aristotelische, Copernicaanse, Einsteinse fysica; Marxisme, Darwinisme, Freudianisme, etc.) en daarbij wetenschappers beïnvloeden, die ver buiten de grenzen van dat paradigma in andere disciplines werkzaam zijn (vgl. bijvoorbeeld het Sociaal Darwinisme). Ook kunnen zij beperkt blijven tot één discipline (vgl. het Structureel Functionalisme in de sociologie) en zelfs binnen een dergelijke discipline in een concurrerende verscheidenheid voorkomen. Na de Tweede Wereldoorlog bijvoorbeeld, werd de sociologie om sociaal-politieke redenen (steun aan de wederopbouw, etc.) sterk gedomineerd door een neo-positivistisch paradigma, dat uitmaakte wat ‘echt wetenschappelijke’ sociologie was en behoorde te zijn. Aan het einde van de vijftiger jaren

en vooral in de zestiger jaren begonnen andere paradigma's daarmee te wedijveren, zoals met name de marxistische en fenomenologische benaderingen van de sociale werkelijkheid (vgl. nieuw-links sociologie, kritische theorie, symbolisch interactionisme, ethno-methodologie). Veel van de vermeende crisis in deze discipline wordt veroorzaakt door het simpele feit, dat intussen de gemeenplaatsen van deze concurrerende paradigma's geroutiniseerd en tot gemeengoed geworden zijn, terwijl hun onderlinge verschilpunten tot vervelens toe bekend zijn. Dat betekent, dat zij al lang niet meer fungeren als katalysatoren voor intellectueel stimulerende ideeën en theorieën. Hooguit zijn zij nog examenstof voor sociologie-docenten, die gespeend zijn van wat Mills noemde ‘sociological imagination’, sociologische verbeeldingskracht. Deze intellectuele patstelling wordt overduidelijk, als men de moeite neemt enkele sociologische vakbladen in te zien - zij getuigen van een welhaast scholastische dorheid. Ook de meeste sociologische congressen en conferenties doen de participerende waarnemer denken aan magische rituelen, waarin dezelfde clichés steeds maar weer worden herhaald.[10]

Samenvattend, wetenschappelijke ontdekkingen kunnen inderdaad de tirannie van de clichés verbreken, maar evenals dit het geval is met religieuze bewegingen zijn ook zij gedoemd om uiteindelijk aan routinisering ten prooi te vallen en paradigma's te ontwikkelen, waarin de gemeenplaatsen weer volop heersen. Maar desniettegenstaande tonen dergelijke wetenschappelijken ontdekkingen evenals de eerder besproken religieus-profetische bewegingen aan, dat de tirannie van de clichés verbroken *kan* worden, ook al is het instorten van hun heerschappij slechts van tijdelijke aard. Dergelijke inbreuken op de macht der gemeenplaatsen werken relativerend en bewijzen, dat we in ieder geval obstructie kunnen plegen met betrekking tot hun eeuwige prolongatie. Een definitieve en totale overwinning is ons niet beschoren, maar toch kunnen we voortdurend trachten om de grenzen, die de gemeenplaatsen aan ons spreken en handelen opleggen, te verplaatsen. Waarschijnlijk is dat wel het meest essentiële kenmerk van de menselijke cultuur!

Maar zoals de wetenschapsgeschiedenis steeds weer laat zien, werd ook de wetenschappelijk werkende mens telkenmale door de gnostische droom van een totale en definitieve overwinning over de clichés verleid en geplaagd. Vanaf Copernicus die een beslissende wending aan de middeleeuwse wereldbeschouwing gaf, hebben wetenschappers bewust gezocht naar een radicale en fundamentele verandering van de theorieën en methoden van hun discipline. Naast degenen die zich behaaglijk in de bestaande gemeenplaatsen hebben genesteld, zijn er de rusteloze zoekers naar paradigma-revolte. In de filosofie bijvoorbeeld was Kant er (niet ten onrechte) van overtuigd, dat zijn kennisleer een Copernicaanse wending aan de wijsbegeerte had gegeven en hij zegt dat ook uitdrukke-

lijk aan het begin van zijn baanbrekende *Kritik der reinen Vernunft*. Durkheim geloofde (met minder recht van spreken) dat zijn ontdekking van de *faits sociaux* weer een Copernicaanse wending aan Kant gaf: de categorieën uit de kennisleer van Kant waren volgens hem niet transcendentaal en a priori, doch veeleer sociaal-cultureel en historisch, namelijk 'sociale feiten'. Husserl zag zijn fenomenologische methode ook als een Copernicaanse wending, die met name het Cartesiaanse paradigma van het subject-object dualisme radicaal omvergooide. Ook Marx voerde een Copernicaanse wending uit op de Hegeliaanse filosofie door Hegel weer, zoals hij zei, op zijn voeten te zetten.

Nu waren dit inderdaad evenzovele 'paradigmatische revoluties' (Kuhn), die een opwindende werking op hun uitvinders en navolgers gehad moeten hebben. Maar zelden werd nog opgemerkt dat zij inmiddels tot een merkwaardig fenomeen aanleiding hebben gegeven, dat ik zou willen aanduiden met het begrip 'het Syndroom van de Copernicaanse Verandering'. Hiermede bedoel ik een nogal gnostisch verlangen bij individuele wetenschappers en filosofen om eens in hun leven ook een dergelijke Copernicaanse verandering tot stand te brengen en op die manier voor zichzelf een plaats in de 'zaal der beroemden' te verzekeren. Het is de wens om opgenomen te worden onder de 'grote' en 'klassieke' namen in het desbetreffende wetenschapsgebied - een zucht naar intellectuele onsterfelijkheid. Bijgevolg is een wetenschapper die aan dit syndroom lijdt en ook maar enigermate succes heeft in zijn vakgebied, gauw geneigd zichzelf als potentieel 'klassiek' te beschouwen, daarin gretig gevolgd door anderen (uitgevers, leerlingen), wanneer die in dit etiket enigerlei materiële en/of immateriële winst vermoeden. Niet zelden gaat hij zich als een soort *prima donna* of Hollywood-ster gedragen - allures en rollen die vanuit de showbusiness naar de wetenschap worden overgeheveld, niet ter bevordering van de wetenschap, doch van het ego van de desbetreffende wetenschapper.[11]

Dergelijke gnostische dromers die wetenschappelijk werk verrichten ter meerdere glorie van hun ego (vergelijkbaar met de eerder genoemde pianisten, die door Michelangeli beticht werden) en daarom zichzelf ook niet als dienaren van de wetenschap kunnen zien, moeten op den duur wel gefrustreerd raken en vervolgens onmogelijk voor vrienden, verwanten en collega's worden. Indien, zoals ik aan het begin van dit boek stelde, een paradigmatische revolutie in de sociologie niet meer te verwachten is, moet de gnostische droom van een Copernicaanse Verandering wel tot frustraties leiden. Veel gepraat over een reeds bestaande of nog te komen crisis van de Westerse sociologie kan precies vanuit deze frustratie begrepen worden.

De commercialisering moet dit syndroom wel versterken. Om hun verkoopcijfers op te drijven beginnen bijvoorbeeld uitgevers vaak met

een advertentiecampagne, waarin het aan de man te brengen boek wordt aangeprezen met gemeenplaatsen als ‘een klassieke studie’ of ‘een imposant werk’, terwijl de desbetreffende auteur wordt vergeleken met de grootste namen in de geschiedenis der wetenschappen. Vooral in de Amerikaanse uitgeverswereld kan men dit veel waarnemen. Bisschop Robinson, de auteur van het alleraardigste, theologisch boekje met de cryptische titel *Honest to God*, veroorzaakte in de eerste helft van de zestiger jaren met dit essay erg veel opwinding en wel ver buiten het relatief beperkte referentiekader van de academische en kerkelijke theologie. Hij werd aangeprezen als een ‘theologische Galilei’ of een ‘theologische Freud’, omdat hij een vorm van theologie bracht, die men revolutionair noemde. Maar nog geen tien jaren later kon nauwelijks iemand zich nog zijn naam herinneren, ook diegenen niet die zijn boekje hadden gelezen. Hetzelfde gebeurde met Marcuse, McLuhan, Laing, e tutti quanti. Zij brachten eigenlijk geen echte wetenschappelijke vernieuwing, maar produceerden gemeenplaatsen of namen bestaande gemeenplaatsen te baat. In enkele gevallen waren deze duidelijk gnostisch van aard. Hun gemeenplaatsen werden voor een tijdje geconsumeerd, nauwelijks verteerd en vervolgens weer opgegeven. Eén feit blijft echter overeind staan: zij waren commercieel zéér aantrekkelijk. Indien het goed wordt gemanipuleerd, kan het ‘Copernicaanse-Verandering Syndroom’ commercieel zeer winstgevend zijn.

Kortom, een gnostische, frontale aanval op de clichés in de wetenschap kan onmogelijk een zinvolle strategie zijn. Integendeel, een dergelijke aanval zou wel eens geheel onbedoeld de macht der gemeenplaatsen kunnen vergroten. Wetenschappelijke vernieuwing en het overstijgen van de vastgegroeide clichés zal waarschijnlijk alleen nog maar op een geleidelijke en verbrokkelde wijze mogelijk zijn. Ook in dit opzicht leven we, om met Gehlen te spreken, in een *post-histoire*, waarin de grote leidinggevende theorieën vergelijkbaar met het Darwinisme, het Marxisme en het Freudianisme, geen bestaansrecht meer hebben. Wat de sociale wetenschappen betreft kan een spectaculaire, paradigmatische revolutie uitgesloten worden geacht - niet in het minst, omdat de clichés van deze wetenschappen in het geheel geen systeem vormen.

Maar zelfs indien een dergelijke Copernicaanse omwenteling mogelijk zou zijn, zou de individuele sociale wetenschapper toch nog ervan moeten afzien voortdurend naar een dergelijke omwenteling te zoeken en te verlangen. De wetenschapsgeschiedenis heeft al lang aangetoond, dat de meeste radicale vernieuwingen op wetenschappelijk gebied niet bewust gezocht of gepland werden, zoals ook de godsdienstgeschiedenis heeft aangetoond dat de werkelijk grote profeten niet zichzelf tot religieus-charismatische leiders uitriepen. Het gaat hier om de notie van ‘roeping’, die wetenschap en godsdienst gemeen hebben, alsook om zo

iets als intellectuele ascese.[12] Wat de wetenschap betreft vormen zij de essentie van wat Weber aanduidde als 'Wissenschaft als Beruf', waarbij 'Beruf' vertaald moet worden met zowel 'beroep' als 'roeping'.[13] Een wetenschappelijke discipline wordt tot een intellectuele hel, wanneer zij deze dimensies begint te verliezen. Allerlei elkaar beconcurrerende theoretische modes, commercieel aangeprezen als 'werkelijk revolutionaire' veranderingen en verbeteringen ('vooruitgang'), mogen dan geregeld voor de nodige verwarring en opwinding zorgen, zij zullen toch van aura verstoken blijven en uiteindelijk slechts verveling produceren.

Voortdurend bewust van hun invloed en macht, moeten de wetenschapper en de wijsgeer zoeken naar mogelijkheden om de grenzen, die de clichés aan hun denken en vorsen stellen, te verleggen en waar mogelijk te doorbreken. De 'Copernicaanse Verandering' kan slechts een gnostische illusie blijven.

Sociaal-politieke bewegingen

De meeste sociaal-politieke bewegingen richten hun energie niet alleen op politieke en legale veranderingen van de status quo in een maatschappij, doch pogen ook een verandering van mentaliteit en ethos te bewerkstelligen. Maar dat betekent, dat zij diep gewortelde gemeenplaatsen, die over het algemeen voor vanzelfsprekend en natuurlijk worden gehouden, moeten aanvallen. De Amerikaanse Beweging voor Burgerrechten ('Civil Rights Movement') in de vijftiger en zestiger jaren en de verschillende actiegroepen van de Feministische Beweging in de late zestiger en zeventiger jaren zijn alom bekende voorbeelden. Doorgaans worden dergelijke sociaal-politieke bewegingen in de aanvangsfase gedragen en gedreven door een klein aantal charismatische en bijzonder vindingrijke individuen, die pogen anderen voor hun zaak te winnen en de clichés die op deze zaak haaks staan, te ontmantelen. Bovenal zullen zij trachten mensen ervan te overtuigen, dat een bepaalde toestand in de maatschappij niet alleen immoreel en illegitiem, doch ook onwettig en onconstitutioneel is - zonodig met gebruik van natuurwetsargumenten en de Geneefse Conventie.

Wanneer zij de immorele en illegitieme dimensies van deze toestand aan de kaak stellen, richten zij hun aanval vooral op de *vooroordelen*, die er het morele fundament van zijn. De Burgerrechtenbeweging was wel degelijk in staat om enkele juridische verbeteringen voor de positie der zwarten in de Verenigde Staten te bewerkstelligen en ook een aantal racistische clichés werden door deze beweging verbrijzeld. De gemeenplaats 'zij moeten hun plaats kennen' is, als het over zwarten gaat, niet meer een vanzelfsprekende uitdrukking in de Amerikaanse taal. Ook de

invloed van het feminisme heeft op enkele punten een verbetering aangebracht in de legale en sociaal-economische positie van vrouwen in de moderne samenleving. In ieder geval heeft het ons bewust gemaakt van een aantal mannelijke vooroordelen, die tot voor kort nog ondoordacht opgeld deden. Het cliché 'de plaats van de vrouw is in het huishouden' zal tegenwoordig toch niet gemakkelijk zonder reserves of reflecties gebruikt worden.

Maar evenals dat het geval is bij profetisch-religieuze bewegingen en wetenschappelijke ontdekkingen, is het charisma van dergelijke sociaal-politieke bewegingen gedoemd weer te routiniseren. Daarbij speelt steeds mee, dat deze bewegingen in staat moeten zijn om mensen te mobiliseren, die over het algemeen nogal passief zijn en zich niet gemakkelijk aan een bepaalde zaak binden, hetgeen kenmerkend is voor een moderne abstracte samenleving. De waarden die in het offensief tegen de bestaande vooroordelen gelanceerd worden, zijn noodzakelijkerwijs vrijblijvend van karakter, en dus zwak. Bijgevolg zullen sociaal-politieke bewegingen alles in het leven roepen om mensen wakker te schudden. Vooral zullen zij trachten mensen te shockeren en hen welhaast behavioristisch te mobiliseren, zonodig met behulp van snorkende leuzen en cliché-slogans. Op dat moment verandert hun boodschap in propaganda.

Wanneer sociaal-politieke bewegingen een dergelijk punt bereikt hebben, staan wij voor een situatie, waarin vooroordelen niet langer door een afwijkend gezichtspunt en afwijkende waarden en normen geconfronteerd worden, doch waarin veeleer gemeenplaatsen met gemeenplaatsen in conflict zijn geraakt. Ook in dit soort conflict kunnen nog wel belangrijke sociaal-economische en legale overwinningen worden geboekt, maar deze zijn dan politiek van aard en vormen geenszins morele overwinningen op de tirannie der clichés.

Daarom kan men stellen dat sociaal-politieke bewegingen doorgaans alleen in de aanvangsfase in staat zijn om originele strategieën tegen de macht van het cliché te ontwikkelen. Politiek gezien zijn zij in deze fase nog niet erg sterk, maar in *moreel* opzicht, dat wil zeggen in termen van een menselijke aanval op de tirannie van het cliché, zijn zij in deze fase het krachtigste.

Esthetische sublimering

Als in de beeldende kunst, de literatuur en de muziek gemeenplaatsen oppermachtig heersen, spreken we van *kitsch*. Het is niet eenvoudig dit begrip scherp te omschrijven, maar we kunnen wel een aantal opvallende kenmerken noemen.[14]

Ten *eerste*, de produkten van kitsch zijn steeds gemakkelijk te consu-

meren en te verteren. Kitsch komt altijd aan bestaande smaken tegemoet. Esthetische vernieuwing en oorspronkelijkheid zijn nooit haar doelwit en zij is ook niet gebaseerd op enigerlei diepgravende esthetische theorie of gedachte. Aangezien de producent van kitsch slechts tegemoet wil komen aan bestaande esthetische smaken en er slechts op uit is om de behoeften van de consument snel en vlot te bevredigen, zal hij geneigd zijn om vooral oudbakken technieken en versleten thema's te gebruiken, die op hun beurt weer versleten emoties aanspreken.

Een *tweede* kenmerk is hiermee nauw verbonden. In kitsch is alles meestal harmonieus en onproblematisch: controversen en conflicten worden nauwkeurig vermeden. De producent van kitsch zal zich nooit aan experimenten wagen, die al dan niet onbedoeld onenigheid en frictie zouden kunnen veroorzaken. Hij is er nooit op uit controversieel te zijn of zijn consumenten voor het hoofd te stoten. Maar niet alleen de technieken van zijn schilderen, beeldhouwen of schrijven zullen conventioneel blijven, ook de inhoudelijke thema's zullen bewust alles vermijden, wat ook maar enigszins controversieel zou kunnen zijn. In de romans van Hedwig Courts-Mahler, bijvoorbeeld, worden de *dramatis personae* (en dramatisch zijn zij bijna allen steeds) voortdurend door compassie en liefde gedreven. De natuurbeschrijvingen uit de Duitse romantiek worden hier als standaard-recepten gebruikt en te allen tijde is de natuur stralend, in harmonie met de gang van de gebeurtenissen - een gang overigens, die altijd diep tragisch is, al komt aan het einde van de roman alles steeds weer op gelukkige pootjes terecht. De protagonisten in deze literaire kitsch bewonen de beste van alle mogelijke werelden: ze behoren tot de adel of de hogere bourgeoisie, verwijlen (ze wonen niet!) in kastelen en grote villa's, worden omringd door trouwe dienaren en aanschouwen de arbeid van nijvere, gelukkige landlieden (die nooit boeren zijn). Soms worden mensen in deze romans wel eens boos, maar hun toorn is dan steeds terecht en rechtvaardig. Nooit zijn zij lelijk, gemeen of wraakzuchtig, tenzij zij de boeven en snodaards zijn die aan het einde van ieder verhaal hun verdiende loon mogen oogsten. De hele categorie van wat in Duitsland *Trivialliteratur* wordt genoemd staat vol van dit soort kitsch.

Een *derde* kenmerk van kitsch bestaat uit het feit, dat het emoties aanspreekt die we wel aanduiden met ‘goedkoop’. Dat wil zeggen, kitsch vermijdt steeds zorgvuldig de tussenkomst van cognitieve reflecties en tracht de consument steeds emotioneel aan te spreken. Dit aanspreken moet gemakkelijk en glad verlopen. In religieuze kitsch is Jezus altijd zoet en stralend en zo mooi van uiterlijk dat men de onberedeneerde opwelling voelt hem te willen omhelzen. In een roman van Courts-Mahler is de graaf altijd nobel en de tragedie die hem overvalt zo tragisch, dat men wel heel erg veel van hem moet gaan houden en er nauwelijks aan

ontkomt diep en intens met hem mee te voelen. Het effect waar de kitsch steeds op doelt, is een onproblematische en ondoordachte empathie en sympathie in het gemoed van de consument.

Ten *vierde*, cognitieve reflecties moeten om iedere prijs vermeden worden, want zij zijn voor de kitsch dodelijk. Wanneer men als het ware een stap terugzet en eens even nadenkt over de gepresenteerde kitsch, dan wordt zij letterlijk belachelijk en verliest zij onmiddellijk haar effect. Bijgevolg slaat kitsch doorgaans vooral aan bij die sociale klassen en categorieën, die niet al te veel cognitief zijn ingesteld: de lagere middenstand en arbeidersklasse, alsmede de niet-werkende vrouwen van de hogere middenstand (vgl. bijvoorbeeld de romans van Pearl Buck, die als feuilletons in damesbladen verschijnen).

De intelligentsia - academici, kunstenaars, journalisten - heeft ten opzichte van kitsch doorgaans een tweeslachtige houding. Niet zelden levert de intelligentsia de producenten van de kitsch, maar ook zullen haar leden bij tijd en wijle kitsch consumeren en genieten. Het laatste gebeurt vooral wanneer zij bewust cognitieve reflecties willen uitschakelen (bijv. tijdens vakanties). Toch is er nog een andere wijze waarop leden van de intelligentsia kitsch en haar gemeenplaatsen positief waarderen: zij kunnen bewust en opzettelijk kitsch produceren en consumeren als een soort van *esthetische sublimatie*. Kitsch wordt dan ‘eigenlijk wel geinig’ en ‘eigenlijk best mooi’ genoemd, of aanvaard met het idee ‘wat goed is voor de massa is zeker ook goed voor de intelligentsia’. Het laatste behelst uiteraard een ideologische en anti-intellectualistische stellingname. Maar ik spreek hier nog steeds over de consumptie-zijde van de esthetische sublimatie. De produktie-zijde is veel belangrijker en heeft met het hoofdonderwerp van dit hoofdstuk te maken.

Kitsch werd op een gesublimeerde wijze opzettelijk gebruikt door beeldende kunstenaars en schrijvers met de politieke bedoeling de status quo van de bourgeois samenleving en cultuur te bekritiseren en te hekelen. In het Dadaïsme bijvoorbeeld was het gebruik van kitsch clichés een dankbare techniek in het spel van épater le bourgeois. In diverse stukken van Bertolt Brecht komen stukken kitsch voor - cliché ideeën en emoties - die duidelijk als politieke kritiek bedoeld zijn. Door hen op cynische wijze te gebruiken hoopte Brecht zijn bourgeois publiek tot reflectie aan te zetten - reflectie die het moest vervreemden van bourgeois waarden, normen en betekenissen.

Of men nu de algemene strekking van het dadaïstische anarchisme of het Brechtse Marxisme accepteren kan, dan wel meent het te moeten verwerpen, men moet toegeven dat deze esthetische sublimaties een tijdelijke overwinning op de macht van de gemeenplaatsen van onze cultuur vertegenwoordigen. Zij worden hier opzettelijk gebruikt en misbruikt, verwrongen en overhoop gehaald. De politicus en de propagandist ge-

bruiken ook clichés, maar deze zijn als het ware aan hen vastgebonden, in een ideologische overtuiging. Bovendien zullen deze gebruikers van gemeenplaatsen trachten om ook andere mensen aan hun clichés te binden middels een politieke of religieuze bekering. Brecht en de Dadaïsten daarentegen gebruikten de gemeenplaatsen van de bourgeoisie op een cynische manier om hen uiteindelijk te ontmaskeren en zo mogelijk te verbrijzelen. De *Dreigroschenoper* van Kurt Weill en Brecht bijvoorbeeld zit vol met bourgeois gemeenplaatsen. Luistert men er oppervlakkig naar, dan klinkt het alles als kitsch, maar let men wat beter op en neemt men kennis van de ideologische bedoelingen, die eraan ten grondslag liggen, dan realiseert men zich dat de waarden en normen van een bourgeois samenleving genadeloos aan de kaak worden gesteld.

Brecht noemde dit de techniek van de vervreemding - *Verfremdungs-effekte*, die het publiek tot nadenken moest brengen.

Maar het politieke effect van dit 'episch theater' van Brecht, zijn invloed op de kapitalistische samenleving, was en is waarschijnlijk te veronachtzamen.[15] De anti-bourgeois liederen ('aria's) uit de *Dreigroschenoper* hebben in ieder geval hun uitwerking gemist. Vanaf de première in 1928 behoren de meeste melodieën uit dit werk tot het vaste repertoire van de muzikale kitsch in de moderne Westerse samenleving, die wel *muzak* wordt genoemd. 'Mackie Messer' bijvoorbeeld kan men overal in de achtergrondmuziek horen, in supermarkten en vliegvelden, in restaurants en kapperswinkels - een kitsch 'evergreen', die gemakkelijk wordt geconsumeerd en verteerd.

Kortom, Brecht en de Dadaïsten waren wel in staat om voor een korte tijd kitsch en haar gemeenplaatsen aan hun creatieve en vaak vindingrijke macht te onderwerpen, maar deze overwinning werd uiteindelijk toch weer teniet gedaan door een routinisering, die de tirannie van de clichés herstelde. Thans worden de produkten van de Dadaïsten in musea voor moderne kunst tentoongesteld en de stukken van Brecht behoren tot het repertoire van ieder zichzelf respecterend toneelgezelschap. Het moderne publiek dat de uitvoering van een stuk van Brecht bezoekt, zal van het stuk drama eventueel genieten, maar zelden onder de indruk geraken van de ideologische intenties van de auteur. Niet zelden worden de kunstprodukten van de Dadaïsten en de stukken van Brecht door snobs genoten en het moet gezegd worden, dat inderdaad het moderne *snobisme* de allergrootste vijand is geweest van deze strijders tegen de tirannie der gemeenplaatsen.

Overigens mag hier niet onvermeld blijven, dat Brecht wel in het Marxisme en haar veelal cliché leerstellingen geloofde, doch dit duidelijk als twijfelaar deed. In Californië levend als vluchteling voor het Hitler-regime, gedroeg hij zich openlijk als Marxist, maar in Oost-Berlijn,

waar hij na de oorlog zijn eigen theater mocht oprichten, veroorzaakten zijn mentaliteit en levensstijl nogal wat consternatie onder de partij-*apparatchiks*. Zo bood hij gasten bij voorkeur Westerse whisky aan met een grote Havanna (pre-Castro) sigaar! Ook deden hardnekkige geruchten de ronde, dat hij een bankrekening in Zwitserland had. Het had er alle schijn van, dat zijn geloof in de clichés van het Marxisme oneindig veel zwakker was dan zijn haat tegen de waarden en normen van de bourgeoisie.

Maar tot nu toe spraken we uitsluitend over politieke sublimeringen van kitsch in beeldende kunst en literatuur. Er bestaan ook puur esthetische sublimeringen van kitsch en de daarbij behorende gemeenplaatsen. De muziek van Gustav Mahler is in dit opzicht een bijzonder sprekend voorbeeld.

Anders dan Richard Strauss, die poogde de klassieke en romantische traditie van de 18e en 19e eeuw voort te zetten in de 20e eeuw (waarbij hij een en ander modificeerde om het aan moderne oren aan te passen), lijkt het erop alsof Mahler deze traditie probeerde af te sluiten en te overstijgen. Daarmede opende hij onder meer de weg voor de dodecafonie van componisten als Schoenberg en Berg en daar voorbij weer voor de elektronische muziek van iemand als Stockhausen.

Mahler was een romanticus, die een bewuste poging deed de Romantiek voorbij te streven, te overwinnen. Eén van de technieken die hij daarbij gebruikte was de puur esthetische sublimering van kitsch. Niet alleen de instrumentering van zijn symfonieën en zijn liederencycli (zoals *Kindertotenlieder* en *Das Lied von der Erde*), maar ook het thematisch materiaal van de muziek en de teksten zelf zijn in wezen kitsch, welke bewust tot kunst werd omgevormd. Hij was geen anarchistisch-dadaïstisch of marxistisch criticus van de bourgeois samenleving en cultuur. Integendeel, Mahler was zelf volledig bourgeois, en een estheet en post-romanticus, die begreep dat romantische emoties en ervaringen gedoemd waren om in een moderne, toenemend abstracte samenleving slechts als clichés voort te bestaan. Hij accepteerde hen en vormde hen om tot kunst. In een Mahler-symfonie reist de luisteraar als het ware door een hele wereld van kitsch om op een niveau te eindigen, dat de kitsch geheel heeft overstegen. Slechts wanneer men een Mahler-thema apart neemt en losmaakt van de totaliteit van de symfonie, behoudt het zijn cliché karakter en blijft het kitsch.

Het verbaast dan ook niet, dat films vaak flarden Mahler muziek gebruiken, want veel filmmuziek is afhankelijk van kitsch omderwille van een gladde, reflectieloze consumptie. Maar indien men deze muziek steeds als totaliteit beluistert, aandachtig de ritmes en de melodielijnen van het begin tot het einde volgt, dan geleidt een Mahler symfonie de

luisteraar door vele clichés heen naar een niveau van esthetische expressie, die de clichés heeft overstegen.

Dit is inderdaad een zeldzaam voorbeeld van een overwinning op gemeenplaatsen en het is van belang zich te realiseren, dat Mahler geen felle aanval op de clichés pleegde, doch hen veeleer onderwierp aan zijn creatieve vermogen door hen in zijn werk te incorporeren. Hij incorporeerde, zo men wil: coöpteerde gemeenplaatsen, hij werkte aan hen, en vormde hen om. Op die manier hief hij hen op boven de kitsch.[16]

Humoristische sublimering

Ik heb humor elders omschreven als een maatschappelijk spel met traditionele geïnstitutionaliseerde betekenissen.[17] Humor - een begrip dat ik in algemene zin gebruik, waarbij fenomenen als geestigheid, comedie, ironie worden inbegrepen - is een bij uitstek sociaal verschijnsel. Om grappen te maken en te lachen hebben we op zijn minst één partner nodig. Bovendien, in zijn humoristische activiteiten is de mens steeds een *homo ludens:* in onze humor spelen we, hangen we de nar uit, verlaten we de functionele ruimte van de dagelijkse routine met al haar lasten, betreden we een fantasie-werkelijkheid, wàar in principe alles mogelijk is. In humor worden de waarden van het sociale verkeer omgekeerd, op de kop gezet, binnenste-buiten gewend, worden de normen van maatschappelijke hiërarchieën verminkt en de normen van de taal (grammatica en syntaxis) en die van de logica geschorst. We spelen met sociale rollen, met onze verhouding tot gezag, met gebaren, met woorden en zinnen, met de logica.

Ten derde, de inhoud van de humor, het materiaal waarmee wij in de humor spelen, bestaat uit traditionele, geïnstitutionaliseerde betekenissen: wat voor vanzelfsprekendheid werd gehouden, wordt ineens in een ander perspectief gezet, wat we altijd voor ‘links’ hielden, verandert in ‘rechts’, wat traditioneel als ‘slecht’ werd aangemerkt, verandert ineens in ‘goed’ - wijsheid wordt dwaasheid en andersom, terwijl ook de twee sexen van de menselijke soort naar believen worden verwisseld (vgl. travestie als humoristisch gebeuren). Voor de duur van het lachen worden de betekenissen waarmee het spel bedreven werd, gerelativeerd. Intussen blijkt overigens dit lachen een buitengewoon adequate reactie op humor te zijn: het definieert dit spel met de geïnstitutionaliseerde betekenissen als iets dat niet serieus genomen behoeft te worden en het laat zien dat de legitimiteit en plausibiliteit van de betekenissen niet werkelijk zijn aangetast - dat de werkelijkheid nog is wat zij was.[18]

Natuurlijk is het spelen met gemeenplaatsen een geliefkoosde techniek in de humor. Beroepshumoristen, van de laat-middeleeuwse hof-

nar[19] tot de hedendaagse cabaretier, hebben altijd de draak gestoken met clichés van het dagelijkse, sociale verkeer. Vaak nemen zij één cliché, maken de oorspronkelijke betekenis (die doorgaans niemand zich meer bewust herinnert) belachelijk, drijven het door tot in het absurde, veranderen de oorspronkelijke betekenis, of passen deze toe op een referentiekader dat er in wezen helemaal niet bij behoort. Wat het laatste betreft, het bewuste overhevelen van een cliché uit de ene context, waarin het thuishoort, naar een andere, waar het in wezen niets te zoeken heeft, is altijd een zeer geliefde techniek van beroepshumoristen geweest. Daarmee verwerft het weer nieuwe inhoud, evenals een afgezaagde schuine mop uit de mond van een non ons danig zou verbazen en vervolgens op onze lachspieren zou werken - het is als met een vloek die van de mond van een soldaat uit het leger overgeplaatst wordt naar de mond van een lid van het Leger des Heils.[20]

Maar ook dit humoristische spel met clichés is onherroepelijk onderworpen aan het proces van routinisering en verzandt dan weer in de gemeenplaatsen. ‘Ze zien er allemaal gelijk uit’ is een racistisch cliché dat vroeger gedachteloos door blanken werd gebruikt als zij over zwarten of oriëntalen spraken. Dit cliché krijgt onverwachts weer kleur als het bijvoorbeeld in een televisiestuk ineens gebruikt wordt door een Neger of een Chinees met betrekking tot een Europeaan. Maar intussen werd deze techniek in Amerikaanse televisie-comedies al zo vaak gebruikt, dat het al weer zijn pit verloren heeft en tot weer een gemeenplaats is verworden. Trouwens ook het lachen in deze Amerikaanse comedie-series is tot cliché verworden: het wordt daar heel treffend aangeduid met ‘ingeblikte lach’ (‘canned laughter’) - op de band opgenomen en na iedere grap op de achtergrond of opdringend op de voorgrond afgedraaid. Om in de handige typologie van Mead te spreken, het inventieve spelen (play) met betekenissen veranderde allengs tot een routine-spel (game) - dat wil zeggen, het manipuleren van de clichés in het grappenmaken is zelf tot cliché geworden, niet in het minst om commerciële redenen. De grappen moeten omderwille van de winst aanslaan bij het publiek en worden dus clichématig gehouden. Ook op het gebied van humor en lachen is commercialisering altijd een sterke clichégene kracht geweest.

Maar toch hebben we in ons onbezorgde spelen met traditionele en geroutiniseerde betekenissen een kans om de gemeenplaatsen aan onze vindingrijkheid en geestigheid te onderwerpen en voor de duur van het lachen althans de macht der clichés in te perken. Zoals het geval was bij alle strategieën die we tot nu toe bespraken, zal ook het ‘charisma’ van de humor uiteindelijk weer opdrogen en ruim baan moeten maken voor de tirannie van het cliché. En toch, voor de duur van het lachen dat opgeroepen wordt, toont humor aan dat clichés niet onoverwinnelijk zijn

en dat zij niet antropologisch 'wezenlijk' zijn. Al is het maar voor een korte tijd, toch worden in veel humor clichés aan banden gelegd en wordt de heerschappij van hun macht overstegen.

Clichés en de vreemdeling

Simmel heeft op briljante wijze de aandacht gevestigd op de sociologische dimensies van de vreemdeling, die van buitenaf komend de kring van onze waarden, normen, motieven en betekenissen betreedt en met ons in contact treedt.[21] De sociale positie van de vreemdeling, zo wil ik nu aantonen, is sociologisch erg belangrijk voor wat betreft het regime van de gemeenplaatsen.

Ten eerste, een buitenlander die onze cultuur en haar taal begint te leren kennen, maar toch met het spreken van onze taal nog niet erg goed uit de voeten kan, zal aanvankelijk aangenaam door de door ons gebezigde gemeenplaatsen beroerd worden. Dat wil zeggen, omdat hij nog niet blootgesteld wordt aan herhaaldelijk gebruik van de clichés, maar er als het ware nog fris tegenover staat, kan een vreemdeling de oorspronkelijke vindingrijkheid en pittige betekenis nog waarderen: de betekenis is bij hem nog niet door functie overwoekerd. Wie bijvoorbeeld de Engelse taal nog niet vloeiend spreekt en haar in al haar rijke schakeringen nog niet kent, zal uitdrukkingen als 'the fair sex', of 'in all walks of life', of 'a blessing in disguise', bijzonder aardig vinden en nog niet ervaren als de clichés, die zij intussen voor Engelse en Amerikaanse oren allang geworden zijn. Integendeel, zij treffen de vreemdeling eerder als grappig, puntig, ingenieus, enz. - zoals zij ook bij de Engelssprekenden gewerkt moeten hebben, toen zij er in hun educatie voor het eerst mee in aanraking kwamen.

Overigens komt de buitenlander, die dergelijke afgezaagde puntigheden met nadruk, een zwaar accent en de nodige gewichtigheid ten beste geeft, steeds wat gênant over, roept irritaties op, of is een bron van vermaak, afhankelijk van de situatie waarin door hem de clichés gebezigd worden. Op een wetenschappelijk congres van intellectuelen is zijn optreden pijnlijk, maar in een informeel samenzijn - een feestje of een vriendschappelijk praatje rond de borreltafel, werkt dit optreden veeleer op de lachspieren. Peter Sellers, de Britse meester van cliché vermommingen, was een bijzonder bedreven nabootser van dergelijke vreemdelingen, die tegelijkertijd pompeus en ietwat zielig zijn.

Adolescenten die bezig zijn met de academische socialisering - aan het einde van de middelbare school en in het tertiaire onderwijs - hebben dikwijls de neiging om zonder veel remmingen intellectuele clichés te gebruiken, terwijl zij niet zelden ook op esthetisch gebied van kitsch

kunnen genieten. In dit opzicht is ook het ‘doctoraal-studenten syndroom’ interessant: hoewel zij bij ons bij lange na niet zo competitief zijn als in de Verenigde Staten, treft men onder doctoraal-studenten van beter academisch niveau vaak het fenomeen aan, dat bepaalde theorema's en methoden door hen met groot enthousiasme geleerd en bediscussieerd worden, terwijl de docenten deze allang kennen en met de nodige relativiteit benaderen. Voor deze studenten zijn de met deze theorema's en methodieken verband houdende ideeën nog nieuw en enthousiasmerend, terwijl zij voor de stafdocent behoren tot de professionele ‘stock of knowledge at hand’, bestaande uit overbekende clichés.

Het gaat hier ten diepste om de verhouding tussen de ‘professional’ en de dilettant. Aangezien de laatste met de nodige ernst leert waarderen, wat de eerste professioneel reeds lang met de nodige losheid en vanzelfsprekendheid onder de knie heeft, zal ieder sociaal contact tussen beiden gemakkelijk aanleiding geven tot wederzijdse frustraties en irritaties. De ‘professional’ irriteert zich maar al te gemakkelijk aan de ongeschoolde ijver en het naïeve enthousiasme van de dilettant, terwijl de dilettant juist teleurgesteld raakt over de afstandelijke houding en déjà-vu mentaliteit van de ‘professional’. Als zij zich van dit simpele mechanisme echter ten volle bewust zijn, zullen zij met profijt van elkaar iets kunnen leren. De ‘professional’ zou inspiratie kunnen putten uit het enthousiasme van de dilettant, voor wie de clichés nog nieuw en vaak opwindend kunnen zijn, terwijl hij daarmee tevens het potentiële gevaar van professionele routinisering zou kunnen vermijden. De dilettant daarentegen zou in zijn contact met de ‘professional’ kunnen leren zijn veelal irrationele enthousiasme onder controle te houden, en zodoende meer te bereiken dan in puur amateurisme mogelijk is. Wie bijvoorbeeld in het universitaire onderwijs dit niet constant voor ogen houdt, is als professioneel docent niet geschikt om de inleidingscursussen in zijn vak te verzorgen. De studenten die hij daar moet onderwijzen, zijn nog dilettanten en in die zin ten aanzien van het te doceren vak nog buitenstaanders, vreemdelingen.

Zoals dit voorbeeld al aangeeft, is het sociologische type van de vreemdeling natuurlijk niet beperkt tot de buitenlander, die zijn geboorteland verlaten heeft en aldus van buitenaf onze samenleving met haar specifieke waarden, normen, motieven en betekenissen betreden heeft. Een vreemdeling in de sociologische betekenis van het woord is eigenlijk iedere persoon, die deze waarden, normen, motieven en betekenissen niet zonder meer kan of wil accepteren: het kind, de nar, de deviant, de crimineel. Wanneer men zich de moeite geeft naar deze sociologische vreemdelingen te luisteren - en in een pluralistische samenleving zijn er vele vertegenwoordigers van dit type -, dan wordt men als in een culturele confrontatie met de neus op de vanzelfsprekende gemeenplaatsen

gedrukt en gedwongen erover na te denken. Er waren in het verleden samenlevingen, waarin de vreemdelingen - van buitenlanders tot zotten - behandeld werden als heilige en profetische personen, niet alleen omdat zij een aura van het onbekende en dus van het mysterieuze met zich meedroegen, doch vooral ook omdat zij in staat waren mensen opnieuw bewust te maken van de traditionele waarden en betekenissen, die aan het dagelijkse leven ten grondslag liggen. Dat wil zeggen, zij hadden een soort van hermeneutische functie met betrekking tot de geheiligde traditie van de desbetreffende samenleving! Kortom, door het contrast dat hij belichaamt, is de vreemdeling in staat om voor een moment de overwoekering van betekenis door functie op te schorten en aldus de macht der clichés te relativeren en te beperken.[22]

Conclusie

In dit hoofdstuk heb ik een aantal manieren besproken, waarop de tirannie van de gemeenplaats mogelijkerwijs gerelativeerd zou kunnen worden. Ik verwierp de gnostische speurtocht naar een maatschappij en cultuur, die zich radicaal van iedere cliché ontdoet en stelde dat een dergelijk speuren onvermijdelijkerwijs moet leiden tot het tegendeel van wat zij willen bereiken: een totale overwinning van de clichés. Ik heb veeleer gesteld, dat clichés voor het dagelijkse sociale leven onmisbaar zijn en vooral in de menselijke communicatie van wezenlijk belang. Maar toch zijn er in de geschiedenis specifieke sociaal-culturele configuraties, waarin de functionaliteit van de clichés tot een ware tirannie zijn uitgegroeid. De moderne abstracte samenleving werd als een dergelijke configuratie aangemerkt en dan ook omschreven als een ‘clichégene maatschappij’. Dit leidde tot de vraag, of er niet strategieën aan te wijzen zouden zijn, die althans de tirannie van het cliché aan banden kunnen leggen, zonder in de valkuil van de gnostiek te vallen.

Ik pretendeer natuurlijk niet, dat de voorgaande discussie van dergelijke strategieën ook maar enigszins volledig geweest zou zijn. Veeleer was het mijn bedoeling een aantal van de meest voor de hand liggende strategieën kort te bespreken. Daarbij richtte ik de aandacht van de lezer vooral op de sectoren van de religie, de politiek, de wetenschap, de humor en de esthetiek. Juist op deze gebieden, die tezamen de kern van de cultuur vormen, zouden de belangrijkste strategieën ter inperking van de macht van het cliché ontwikkeld moeten worden. Ik gaf slechts een beperkt aantal voorbeelden, die echter door de lezer zelf met gemak verder aangevuld kunnen worden. Tenslotte besprak ik nog de sociologische positie van de vreemdeling, omdat het hier om een belangrijk verschijnsel gaat, wanneer we spreken over het inperken van de

macht der gemeenplaatsen.

Wat de clichés van de moderne samenleving betreft kunnen we slechts pogen hen bewust voor ogen te houden en waar mogelijk in hun werking te beperken. Daartoe is het natuurlijk van het grootste belang om deze werking allereerst sociologisch te begrijpen, om vervolgens vanuit dit rationele begrip naar strategieën te kunnen zoeken, die deze inperking mogelijk maken. Ik hoop op zijn minst te hebben aangetoond, dat de sociologische discipline, ondanks haar eigen gemeenplaatsen, nog steeds in staat is om de realisering van dit doel mogelijk te maken.

Eindnoten:

1 Zie o.a. Mircea Eliade, *Le Chamanisme* (Pais: Editions Payot), Duitse vert. door Inge Köck: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik* (Stuttgart: Rascher Verlag, 1957). Hoewel Eliade vooral de techniek van de extase beschrijft (zie de ondertitel), besteedt hij veel aandacht aan de schamanistische wereldbeschouwing. Zie ook Hans Findeisen, *Schamanentum* (Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1957).

2 Hegel. *a.w.*, blz. 53.

3 Peter L. Berger, *The Precarious Vision* (New York: Doubleday, 1961).

4 Zie echter H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (New York: Octagon Book, 1975).

5 Zie Robert K. Merton, 'Puritanism, Pietism and Science', in: *Social Theory and Social Structure*, 1949 (New York, London: Macmillan, 1957), blz. 574-606.

6 G.H. Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, 1936 (Chicago: University of Chicago Press, 1962), blz. 5.

7 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962 (Chicago: University of Chicago Press, 1973). Het is bijzonder aardig dit boek nog een te herlezen in het licht van de huidige discussie over clichés. Over wetenschap en het oplossen van puzzels: blz. 35-42.

8 Zie voor de notie van de Copernicaanse Revolutie in de natuurwetenschappen: Jerzy Neyman (ed.), *The Heritage of Copernicus: Theories 'Pleasing to the Mind'* (London: MIT Press, 1974).

9 Zie Paul Roazen, *Freud and his Followers*, 1971 (London: Penguin, 1974), alsook zijn lezenswaardige *Brother Animal*, 1969 (London: Penguin, 1973). Voor het dédain van de Weense medische wereld voor Freud leze men de eerste twee banden van de biografie van Ernst Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (New York: Basic Books, 1953-1957).

10 Zie mijn voordracht 'Over Verstarring in de Sociologie', in: *Sociale Wetenschappen*, 24: 1 (1980), blz. 44-51.

11 Een prachtig voorbeeld biedt Taylor Branch, 'New Frontiers in American Philosophy', in: *New York Times Magazine*, 14.08.77, blz. 12 vv. Het artikel gaat over een jonge Amerikaanse filosoof K., die door een collega, volgens Branch, beschreven werd als 'the one true genius of our profession'. 'A prodigy of mathematics and logic', gaat Branch bewonderend verder, 'he is now beginning to address some of the most fundamental aspects of human experience' - en dat is natuurlijk nogal wat! De auteur doet - met gebruik van vele snorkende gemeenplaatsen - zijn uiterste best zijn object (erg knap, 'yet so little known outside his field', blz. 13) aan zijn lezerspubliek te verkopen. Het artikel eindigt als volgt: 'En dan glimlacht hij. Grappend vertelt hij, dat zijn grootste angst eruit bestaat, dat vele jaren later, op een congres, een filosoof een opmerking zal maken over ene K., die alleen maar een onbeduidende denker uit de middelste periode van de Amerikaanse filosofie is geweest. Veel liever zou hij de grondlegger van een nieuwe filosofie willen worden. Door met het wezen van de werkelijkheid zelve te worstelen hebben filosofen steeds de mooiste en ook absurdste snaren van de menselijke persoonlijkheid geraakt. "K. mag dan een hele kathedraal willen bouwen", zei een verbijsterde filosoof na zijn lezing over de waarheid, "maar ik ben al tevreden met één van zijn kleine gebrandschilderde ramen!"' (Nederlands van mij, A.Z.). Filosoof K. is, voorzover ik kan nagaan, ook na deze

overdreven lofzang van journalist Branch nog steeds niet erg bekend buiten zijn eigen vakgebied. Het is ook zeer de vraag of zijn Copernicaanse-Verandering Syndroom hem erg veel verder zal helpen.

12 Voor de idee van 'intellectuele ascese' zie mijn *The Abstract Society, a.w.*, blz. 156-177 en het slot van mijn *Relativiteit van Kennis en Werkelijkheid, a.w.*

13 Zie de vertaling van E. Tellegen: *Wetenschap als Beroep en Roeping* (Alphen aan den Rijn: Samsom, 1970).

14 De nu volgende discussie over kitsch en clichés heeft voordeel gehad van een onder mijn toezicht geschreven doctoraal-scriptie en aanvullend ZWO-onderzoek van Vladimir Bina over *consumptielectuur*. Zie zijn dissertatie *Over Liefde en Avontuur. Een sociologische verkenning van consumptielectuur*. (Deventer: Van Loghum Slaterus, 1981). Zie ook Gert Richter, *Kitsch Lexikon von A bis Z* (Berlin-Gütersloh: Bertelsmann Verlag, 1972). De inleiding tot dit boek geeft een aardig en goed overzicht van de belangrijkste kenmerken van kitsch. Overigens spreekt de auteur ook over de *Klischeehaftigkeit* van kitsch: blz. 11. Een leuk geïllustreerd overzicht van Amerikaanse kitsch levert Curtis F. Brown, *Star-Spangled Kitsch* (New York: Universe Books, 1975). In beide werken staan beknopte bibliografieën.

15 Zie: Bertolt Brecht, *Kleines Organon für das Theater*, 1948 (Berlin: Suhrkamp Verlag, 1953).

16 Mahler schreef geen opera's, maar was een bekend en deskundig operadirigent. Wat betreft de esthetische sublimering van clichés biedt *opera* een interessant geval. In de meeste opera's namelijk staat het libretto doorgaans bol van de gemeenplaatsen, die echter door de muziek overstegen worden. Mozarts opera's zijn daarvan een sprekend bewijs. Wat Mahler betreft wit ik nog op het volgende wijzen. Jones schrijft in zijn Freud-biografie, dat Mahler en Freud elkaar ontmoet hebben in Leiden, zomer 1910. In dit gesprek schijnt Mahler zelf een psychoanalytische interpretatie van zijn muziek gegeven te hebben: 'In de loop van het gesprek zei Mahler ineens, dat hij nu begreep waarom zijn muziek nooit middels de edelste passages tot de hoogste rangorde had kunnen opstijgen: de passages die door de diepzinnigste emoties werden geïnspireerd, werden namelijk steeds door het binnendringen van een banale melodie bedorven. Zijn vader, klaarblijkelijk een bruut, mishandelde zijn vrouw en toen hij nog een kind was, maakte Mahler eens een bijzonder pijnlijke scène tussen hen beiden mee. Het werd zo ondraaglijk voor de jongen, dat hij het huis uitrende. Op dat moment echter draaide een handorgeltje op straat het populaire Weense liedje "Ach du lieber Augustin". Volgens Mahler fixeerde zich van toen af aan de combinatievan diepe tragedie en licht amusement in zijn geest. De ene stemming zou steeds de andere onvermijdelijkerwijs oproepen.' E. Jones, *a.w.*, vol. 2, blz. 79 vv. (Nederlands van mij, A.Z.) - Het lijkt mij, dat Mahler, zoals zovelen voor en na hem, te gemakkelijk door Freud en zijn psychoanalyse op sleeptouw werd genomen, toen hij op deze wijze de banaliteitscomponent in zijn werk interpreteerde. Of sublimeerde hij met behulp van Freud de esthetische sublimering van het banale in zijn muziek?

17 Zie mijn *Humor und Gesellschaft, a.w.*, blz. 21-50.

18 Zie mijn artikel 'Over de Ontspanningsfuncties van het lachen', in *a.w.*, blz. 82-107.

19 Zie mijn artikelen 'De Hofnar als Instituut', in: *Spiegel Historiael*, 11:9 (september 1976), blz. 450-458; 11: 11 (November 1976), blz. 599-607; 11: 12 (december 1976), blz. 667-673.

20 De *zote*, 'dirty joke', of schuine mop heeft primair de aandacht van psychologen getrokken (vooral in navolging van Freud), maar is ook sociologisch een boeiend fenomeen. Zie o.a. G. Legman, *Rationale of the Dirty Joke* (London: Jonathan Cape, n.d.).

21 Zie Georg Simmel, *Soziologie, a.w.*, blz. 509-512: 'Exkurs über den Fremden'.

22 Dit was het *Leitmotiv* van mijn binnenkort te verschijnen boek *Reality in a Looking-Glass. An Interpretation of Modern Rationality through an Analysis of Traditional Folly* (London: Routledge & Kegan Paul).

Aanhangsel
Cultuursociologie en cultuurkritiek

Als men de hedendaagse sociologie in al haar verscheidenheid vergelijkt met de geschriften van ‘klassieke’ auteurs als De Tocqueville, Weber, Durkheim, Simmel en Mannheim, dan moet wel een aantal verschillen in het oog springen, die er weer toe leiden dat men in feite twee soorten sociologiebeoefening onderscheidt. Natuurlijk kan men de produkten van deze ‘klassieken’ aanmerken als een vroege fase van de sociologische discipline, waarin als het ware de grondslagen van de huidige ‘moderne’ en ‘meer wetenschappelijke’ sociologie werden gelegd. In deze trant doorgeredeneerd zou men de ‘klassieke’ sociologie positief kunnen waarderen als een theoretisch vruchtbare poging, die echter methodologisch zwak, zo niet fout was, omdat zij teveel ruimte vrij liet voor speculatie en naliet adequate onderzoekstechnieken en operationaliseerbare begrippen te ontwikkelen. Wellicht is wat het laatste betreft Durkheims begrip ‘anomie’ een uitzondering, maar Webers notie van een kapitalistische ‘Geist’, Mannheims leidende idee van een ‘Weltanschauungssystem’ en Simmels ‘Formen der Vergesellschaftung’ zijn toch duidelijke voorbeelden van begrippen, waarmee een echt ‘modern’ socioloog niets kan beginnen. Voor hem zijn dergelijke begrippen uiterst irritant, want zij zijn vaag en missen empirische precisie.

Vanuit deze visie op de ‘klassieke’ sociologie zal men misschien de belangrijkste publikaties lezen: Tocqueville's boek over de Amerikaanse democratie, in verkorte versie weliswaar, Webers essay over de Protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme, Durkheims studie over de zelfmoord, Mannheims interpretatie van ideologie en utopie en Simmels theorie van de groep affiliaties van het individu. Men doet dit vooral vanwege het vermeende belang van enigerlei eruditie, maar als het echt om modern onderzoek gaat, laat men dergelijke vage en irritante theorieën maar al te graag voor wat zij zijn: studeerkamerspeculaties. Kortom, de ‘moderne’, in Amerika na de Tweede Wereldoorlog ontwikkelde, sociologie is vooral ten onzent nog steeds het normatieve doel voor ‘normale sociologiebeoefening’ en de ‘klassieke’ sociologie is alleen van

belang in zoverre het enigszins in dit model past - zoals men bijvoorbeeld meende met betrekking tot Durkheims bekende zelfmoordstudie, wellicht omdat deze studie gebruik maakte van (overigens nogal dubieus) statistisch materiaal. Zoals bekend, werd door moderne sociologen veel geld en energie gestoken in de constructie van 'moderne' anomie-schalen. Of men nog steeds sprak over hetzelfde fenomeen dat Durkheim met zoveel zorg bezighield, is daarbij natuurlijk nog wel de vraag. Evenzo werden vervreemdingsschalen ontworpen door sociologische operationalisten, maar die hebben waarschijnlijk weinig te maken met het verschijnsel *Entfremdung*, dat in het werk van Marx zo centraal heeft gestaan.

Als men er niet voor kiest om de 'klassieke' sociologie als het ware te elimineren, maar deze veeleer wil zien als een bepaalde manier van sociologie-beoefenen die nog wel degelijk voor de problemen van vandaag relevant kan zijn, dan moet men wel tot twee soorten van sociologie concluderen, die elkaar overigens helemaal niet behoeven uit te sluiten. 'Klassieke' sociologie is dan méér dan een voorloper der 'moderne' sociologie: zij staat naast deze als een methodologisch specifieke vorm van sociologie-beoefenen, als een specifieke wijze van benaderen, als een kennistheoretisch specifieke vorm van wetenschap-beoefenen. De methodologie van deze sociologie-beoefening, die het beste werd uitgewerkt door Rickert en Weber, kan hier niet uiteen worden gezet. Kortheidshalve moet worden volstaan met de aanduiding, dat sociologie hier primair wordt gezien als een cultuurwetenschap, die vooral *historisch* en *vergelijkend* werkt en in eerste instantie niet uit is op kennis van bovenhistorische wetmatigheden, doch veeleer zoekt naar een rationeel begrijpen van aan waarden en betekenissen verbonden (en dus historisch relatieve) verschijnselen.

Ik volsta hier slechts met een korte en dus onvolledige opsomming van enkele hoofdkenmerken van de hedendaagse 'moderne', en intussen tot conventie geworden sociologie en zal deze kenmerken punt voor punt weer contrasteren met die van de 'klassieke' cultuursociologie.

Voor de 'moderne' sociologie kunnen we dan de volgende hoofdkenmerken noemen:

1. Hoewel de sociologie haar oorsprong in Europa had, werd zij vooral na de Tweede Wereldoorlog in hoofdzaak een Amerikaanse discipline en is daarom ook vooral toegerust voor een pragmatisch, functioneel-rationeel ingestelde, geïndustrialiseerde samenleving en cultuur.
2. Kennistheoretisch bleef deze in hoofdzaak Amerikaanse sociologie geworteld in het Anglo-Saksische empiricisme, vooral in het vaste geloof dat waarheid bestaat uit een correspondentie tussen theorie (begrippen) en werkelijkheid (feiten). De vermeende objectiviteit van de feiten werd

zwaar geaccentueerd en verbonden met de wens kennis steeds praktisch bruikbaar te houden (beleidsoriëntatie van de sociale wetenschappen, gebaseerd op behavioristische vooronderstellingen).

3. Methodisch is deze sociologie op het operationalisme gebaseerd, dat wil zeggen: zij is er vast van overtuigd, dat begrippen voor kwantitatieve (statistische) onderzoekstechnieken pasklaar gemaakt dienen te worden. Bijgevolg meent men in deze sociologie, dat al die begrippen, die niet kwantitatief geoperationaliseerd kunnen worden, noodzakelijkerwijs 'filosofisch', 'vaag', 'speculatief' zullen blijven - wellicht van belang voor het formuleren van hypothesen, maar over het algemeen voor het empirisch onderzoek toch onbruikbaar.
4. De resultaten van empirisch onderzoek - de empirische theorieën over werkelijkheid - moeten te verifiëren dan wel te falsificeren zijn middels voortgezet onderzoek. Het doel van onderzoek is - zo niet de Waarheid - dan toch een zo hoog mogelijk gehalte aan waarschijnlijkheid ('verisimilitude').
5. Het onderzoek zelf moet herhaalbaar zijn - dat wil zeggen, andere onderzoekers moeten in staat zijn om met behulp van weloverwogen onderzoekstechnieken hetzelfde stuk onderzoek nog eens over te doen, zonder daarbij tot radicale uitkomsten te komen.
6. Als gevolg van 3, 4 en 5 ontwikkelde zich het vak methodologie in toenemende mate tot de systematische constructie en verdere uitbouw van onderzoekstechnieken. In feite werd sociologie ook steeds vaker met het gebruik van deze onderzoekstechnieken vereenzelvigd.
7. Tenslotte meent dit type sociologiebeoefening, dat het moet trachten pragmatisch te zijn. Dat wil zeggen, de nadruk valt steeds sterker op onderzoek dat in beleid gebruikt kan worden. Latent of manifest poogt de 'moderne' sociologie om beleidsmatig georiënteerd te zijn: sociologie als een toegepaste sociale wetenschap.

Afgezien van iemand als Auguste Comte, wijkt de 'klassieke' Europese sociologie nogal sterk af van deze kenmerken van de 'moderne' sociologie. Dit wordt vooral duidelijk, wanneer we onze aandacht richten op die 'klassieke' sociologen, die een bewuste poging aanwendden, om een kennistheoretische en methodologische fundering te geven aan hun sociologische waarnemingen en interpretaties. Dat was vooral in de neokantiaanse sociologie van Weber en Simmel het geval. Vooral voor Weber was daarbij de door Heinrich Rickert ontwikkelde methodologie richtinggevend. In de sociologie van Weber treffen we dan ook een benadering van de sociaal-culturele werkelijkheid aan, die op een aantal punten nogal radicaal van de 'moderne' sociologie afwijkt. Toch gaat het bij hem niet om een 'vroege' sociologie die nu eenmaal moet werken met nog onderontwikkelde ('primitieve') onderzoekstechnieken. Integendeel,

we treffen hier juist een specifieke benaderingswijze - een specifieke kennistheorie en methodologie - aan, die aan het werk van Weber een specifiek karakter geeft, welke op verschillende manieren aangeduid zou kunnen worden. Weber zelf sprak van '*eine verstehende Soziologie*' en voegde daar meteen aan toe, dat dit slechts één mogelijke wijze van sociologie-beoefenen betrof en geenszins opgevat moest worden als 'de' sociologie. Men vertaalt 'verstehende Soziologie' wel als 'interpretatieve sociologie' terwijl ook termen als 'kwalitatieve' en zelfs 'fenomenologische' sociologie in zwang zijn. Al deze termen dragen natuurlijk niet bij tot duidelijkheid en deze irritante vaagheid wordt alleen nog maar vergroot door het doorgaans volledig verkeerd begrepen begrip *Verstehen*. Doorgaans identificeert men het met 'Einfühlung' en wordt het gezien als een soort emotionele, irrationele methode van kennisverwerving. Een belangrijk punt is echter, dat Weber uitdrukkelijk sprak van een 'rationales Verstehen' en het niet zozeer zag als een methode dan wel als een type van kennis - kennis namelijk van culturele waarden en betekenissen en hun relaties met menselijk gedrag. Deze kennis was rationeel, niet in de zin van doel-middelen rationaliteit (Weber: 'Zweckrationalität', Mannheim: functionele rationaliteit), doch van inhoudelijke rationaliteit (Weber: 'Wertrationalität', Mannheim: substantiële rationaliteit). Om het wat overtrokken samen te vatten, Webers methode was die van de 'Idealtypen' en de confrontatie van deze met de ervarings-werkelijkheid, terwijl het gehoopte einddoel van zijn wetenschap het *Verstehen* was - de substantiële rationaliteit. Kortom, *Verstehen* is geen methode, doch kennisdoel en kennistype, de 'Idealtypen' zijn geen eindbegrippen die een theorie vormen, doch methodische hulpmiddelen, die tot *Verstehen* zouden moeten leiden.

Men zou deze sociologie van Weber wel met 'kennissociologie' kunnen aanduiden, maar in 'moderne' sociologie wordt de kennissociologie helaas niet meer als een algemene sociologie gezien, zoals zij dat bij Pareto, Scheler en Mannheim nog was, doch als een sociologische specialisatie: de sociologie van de massacommunicatie, van onderwijs, van scholen en universiteiten, van de wetenschap. Webers sociologie was een kennissociologie in de algemene betekenis van dit woord: een algemene benaderingswijze van menselijke interacties, van instituties, van waarden, normen, motieven en betekenissen, bovenal van hun veranderingen in de geschiedenis.

Tenslotte zou men Webers sociologie ook kunnen aanduiden met 'historische en vergelijkende sociologie', of korter: *cultuursociologie*. (Zie de korte excursie hierover in de paragraaf over 'Betekenis en functie' in hoofdstuk 1.)

Wat zijn dan puntsgewijs de belangrijkste kenmerken van een dergelijke

cultuursociologie?

1. Van De Tocqueville en Durkheim tot Weber en Simmel werden cultuursociologen steeds gefascineerd door het moderniseringsproces. Met een nogal conservatieve bezorgdheid waren zij vooral geïnteresseerd in de meestal dramatische veranderingen op het gebied van waarden, normen, motieven en betekenissen - veranderingen die op gang gezet werden door de industrialisering, de urbanisering, de spectaculaire ontwikkelingen van (natuur)wetenschappen en technologie, de verbreiding van het kapitalisme (en haar tegenstander: het Marxisme), alsook de snelle opkomst en explosieve groei van de bureaucratie. Zij stelden vooral belang in de invloed, die deze veranderingen uitoefenden op groepen en individuen en zij waren op normatieve wijze betrokken bij de toekomst van de mensheid in een volledig gemoderniseerde maatschappij. Zij wilden geen van allen terug naar een voor-moderne samenleving, maar toonden zich ook bezorgd over met name de cultuur van een volledig gemoderniseerde maatschappij. Terwijl voornoemde 'moderne' sociologen veelal gedachteloos schijnen te leven en te werken in de kaders van deze thans volop gemoderniseerde samenleving en cultuur, stelden deze 'klassieke' cultuursociologen, die als het ware op de drempel van onze huidige samenleving en cultuur stonden, nog vragen over 'moderniteit' en het is vanuit deze vragen dat zij hun sociale en culturele omgeving onderzochten. Overigens moet opgemerkt worden, dat samenlevingen, die op grote schaal moderniseren, zoals Noord-West-Europa na de Tweede Wereldoorlog en de naties van de Derde Wereld nu, doorgaans geen behoefte hebben aan een dergelijke focus en de daarbij behorende interpretaties en theorieën. Zij hebben, al dan niet terecht, veeleer behoefte aan een bruikbare toepasbare sociale wetenschap, die het beleid kan verbeteren. Het was vooral deze behoefte en niet haar wetenschappelijke superioriteit of belangrijkheid, die de 'moderne' Amerikaanse sociologie tot de prominente plaats verhief welke zij in de afgelopen decennia innam. Maar als in een volledig gemoderniseerde samenleving, zoals de USA in de vijftiger en Noord-West-Europa in de zestiger jaren, mensen vragen beginnen te stellen over de kwaliteit van het bestaan, herwint de cultuursociologie haar verloren relevantie en herrijst zij als een soort van alternatieve sociologie naast de 'moderne' sociologie.

2. Kennistheoretisch bleef de cultuursociologie, zoals die in Duitsland ontwikkeld werd, gefundeerd in een aantal primaire stellingen van het neo-kantianisme, met name in een diepgaande scepsis met betrekking tot het Anglo-Saksische empiricisme en de daarmee verbonden assumptie, dat er een correspondentie zou (moeten) zijn tussen theorie en werkelijkheid. Webers begrippen zijn geconstrueerde 'Idealtypen', die juist niet met de werkelijkheid corresponderen, maar tot doel hebben rationele kennis op te leveren, namelijk nadat zij geconfronteerd

zijn met de geleefde werkelijkheid.

3. De cultuursociologie kent over het algemeen geen methodologische koudwatervrees voor speculaties. 'Idealtypen' bijvoorbeeld kunnen in principe - hoewel niet altijd in werkelijkheid - zonder empirisch onderzoek geconstrueerd worden en zij pretenderen veel meer aan te geven wat *logisch mogelijk* zou kunnen zijn, dan weer te geven wat *werkelijk* is of gebeurt. De speculatieve methode van het gedachtenexperiment wordt dan ook bewust en met voorliefde toegepast.

4. De verificatie of falsificatie van cultuursociologische theorieën komt niet tot stand doordat men 'Idealtypen', als waren zij hypothesen, confronteert met 'feiten' die middels empirisch onderzoek verworven werden. Empirisch onderzoek kan het nodig maken om 'Idealtypen' bij te slijpen of geheel om te vormen, maar daarbij gaat het niet om een verificatie dan wel falsificatie, doch veeleer om een heuristische verbetering van de 'Idealtypen'. Deze geconstrueerde begrippen hebben een heuristische betekenis, willen tot substantiële rationaliteit leiden, willen *Verstehen* teweegbrengen. Het is niet zozeer de vraag of zij 'waar' zijn (in de zin van correspondentie tussen theorie en werkelijkheid), doch of zij 'relevant' zijn (in de zin van het tot stand brengen van een rationeel begrijpen van waarden en betekenissen van cultuur).

5. De cultuursocioloog discussieert veel met anderen, maar als hij aan het werk is, als hij zijn interpretaties en theorieën op schrift stelt, is hij alleen. De constructie van zijn begrippen en theorieën is niet primair afhankelijk van een technische vaardigheid (vgl. de toepassing van standaard-technieken in de 'moderne' sociologie), doch van gevoeligheid voor sociaal-culturele omstandigheden en verhoudingen, van de artistieke vaardigheid om ideeën te formuleren en op schrift te zetten. Bijgevolg is zijn onderzoek niet herhaalbaar, niet reproduceerbaar.

6. Tenslotte, de rationaliteit die de cultuursocioloog nastreeft, is substantieel, niet functioneel van aard. Hij is er niet op uit om voor het beleid direct bruikbaar te zijn, maar probeert veeleer het rationele begrijpen van de sociaal-culturele werkelijkheid te vergroten - niet alleen onder zijn vakgenoten, maar vooral ook onder de leken, de burgers die in een moderne democratie machteloos zijn, indien zij geen inzicht in de hen omringende werkelijkheid meer (kunnen) hebben. Hij zal steeds pogen om zichzelf en zijn medeburgers dit stuk 'verlichting' te geven. Als de cultuursociologie als 'nuttig' is, dan is dit nut meer heuristisch dan pragmatische en beleidsmatig van aard.

Een additioneel kenmerk van deze cultuursociologie is, althans in de weberiaanse versie, de nadruk op de veel gewraakte 'waardevrijheid'. Er is geen onderdeel in deze sociologie die zo vaak misverstaan is, als deze zogenaamde 'waardevrijheid'. Onder invloed van de 'moderne' sociologie

werd zij doorgaans nogal simpel opgevat als ‘ethische neutraliteit’ en als ‘objectiviteit’. Een paar korte opmerkingen moeten de ergste misverstanden opruimen.

Ten eerste, de zogenaamde ‘waardevrijheid’ mag nooit los gezien worden van de waardeverbondenheid (*Wertbeziehung*) en dient, ten tweede, steeds omschreven te worden als de bewuste weigering om voor de duur van het wetenschappelijk bezig zijn (in onderzoek, theorievorming, onderwijs) waarde-oordelen uit te spreken over de waarden die de te onderzoeken mensen plegen aan te hangen (*Wertungsfreiheit*). Dat wil zeggen, zowel de onderzoekende socioloog als de te onderzoeken personen zijn steeds verbonden met en gebonden aan waarden. Het is de relevantie van deze waarden die de onderzoeker bijvoorbeeld helpt om uit de zee van gegevens het relevante van het irrelevante te scheiden, om überhaupt tot een probleemstelling te geraken. Maar als hij vanuit deze waardenrelevantie mensen sociologisch gaat onderzoeken, dan moet hij zijn eigen waarden zoveel als mogelijk is (en dat is bijna nooit voor 100% mogelijk), tussen haakjes zetten om te voorkomen dat hij zijn eigen waarden discriminerend aan de waarden van zijn onderzoekspersonen oplegt. Eigenlijk heeft het verkeerde begrip ‘waardevrijheid’ veel van de misverstanden veroorzaakt: het gaat niet om ‘Wertfreiheit’ die zo kenmerkend is voor de natuurwetenschappen, doch om een ‘Wertungsfreiheit’, die in de cultuurwetenschappen steeds nauw verbonden is met de ‘Wertbeziehung’.

Nu is het wel van belang om deze waardeverbondenheid te systematiseren, niet alleen omderwille van de ethiek, doch ook omderwille van het wetenschappelijk gehalte van de cultuursociologie. Weber sprak dan van *Wertanalyse*, maar het is opvallend dat hij een dergelijke *cultuuranalyse* of *cultuurkritiek* zelf nooit heeft gegeven (vgl. het einde van zijn essay over de Protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme: daar begint hij aan een cultuuranalyse, maar breekt deze abrupt af). Waarschijnlijk vermeed hij cultuurkritiek omdat hij bang was daarmede in een normatieve filosofie, zo niet metafysica, terecht te komen, die in zijn tijd met name onder de talloze Hegelianen weelderig bloeide. Dit is een alleszins begrijpelijke reden om van cultuurkritiek af te zien, maar zij is onvoldoende en blijft op onbevredigende wijze in positivisme steken.

In een cultuuranalyse bespreken we die waarden, normen, motieven en betekenissen die wij in onze cultuurkring tegenkomen en die we ‘belangrijk’, ‘kenmerkend’, ‘gevaarlijk’, of ‘pathologisch’ achten. Met andere woorden, nadat we ons diepgaand met ‘waarderingsvrije’ cultuursociologie hebben beziggehouden, doen we een stap verder en trachten we cultuur meer normatief te interpreteren. Daarbij is het in het geheel niet noodzakelijk om terug te vallen tot een wat ouderwetse sociale wijsbe-

geerte, welke doorgaans tot een vorm van cultuurpessimisme vervalt.

In mijn *The Abstract Society* construeerde ik bijvoorbeeld een normatief antropologisch model (de mens als *homo duplex*), dat ik ontleende aan enkele fundamentele gedachten van Mead, Durkheim, Gehlen en anderen. Vervolgens analyseerde ik de moderne gebureaucratiseerde en geïndustrialiseerde samenleving ('abstract society') hoofdzakelijk in termen van Webers these over rationalisering en routinisering, waarbij ik trachtte aan te tonen, dat de mens als homo duplex door de abstracte samenleving belaagd wordt: hij wordt langzaam maar zeker uiteengescheurd tot een *homo internus* (modern subjectivisme) en een *homo externus* (functionele rollenspeler). Terwijl ik dit boek en ook de onderhavige studie over het cliché, dat eveneens als een cultuurkritiek gezien moet worden, schreef, besefte ik ten volle, dat een dergelijke benaderingswijze tegenwoordig niet erg gewaardeerd wordt, mede ten gevolge van het nog steeds erg dominerende 'natuurwetenschappelijke' model voor de sociologiebeoefening. Maar één ding moet iedere cultuursocioloog al heel vroeg leren, namelijk zich niet te bekommeren om de modes en de dominerende clichés van de samenleving, waar hij deel van uitmaakt.

Deze korte opmerkingen geven natuurlijk aanleiding tot meer vragen dan hier beantwoord kunnen worden. Het zou een andere publikatie vereisen, die overigens al in voorbereiding is. Het was hier de bedoeling om slechts de contouren te schetsen van het theoretische raamwerk waarin de onderhavige studie over het cliché past.

We moeten tot slot van deze bijlage nog kort ingaan op de belangrijkste begrippen, die in deze studie een rol spelen.

Uitleg van enkele begrippen

Helaas moest in deze studie het niet erg fraaie begrip 'moderniteit' gebruikt worden. Het is een belangrijk cultuursociologisch begrip, dat verwijst naar de sociaal-psychologische en culturele dimensies van het moderniseringsproces. Moderniteit (het Engelse 'modernity') is allereerst de mentaliteit van moderne mensen - de waarden, normen, motieven en betekenissen, die tezamen een ethos vormen welke het menselijk gedrag conditioneert. Weber sprak dan van *Geist*, Durkheim van *conscience collective*. Moderniteit wordt sociologisch 'zichtbaar' in de instituties en het geïnstitutionaliseerd gedrag van moderne mensen. Natuurlijk kan men moderniteit empirisch onderzoeken en meten door schalen te construeren (anomie-, vervreemding-, verveling-schalen bijvoorbeeld). Ook kan men representatieve steekproeven van individuen in verschillende gemoderniseerde samenlevingen nemen en deze popu-

laties op hun moderniteit onderzoeken. Wellicht komt men dan zelfs tot een aantal belangrijke 'indien-dan proposities'. Toch blijft het in zo'n geval de vraag, of men op deze wijze een rationeel begrip van de moderniteit als specifiek historisch fenomeen verkrijgt. Veel waarschijnlijker is, dat men wat betreft dit fenomeen niet meer gedaan heeft dan vivisectie op een dode kikker plegen en wat men na deze vivisectie overhoudt zijn stukjes en beetjes die nu niet bepaald bijdragen tot het ontstaan van substantiële rationaliteit oftewel rationeel Verstehen. Hoe belangrijk dergelijke operaties wetenschappelijk gezien ook mogen zijn, de vraag naar wat nu precies moderniteit als een specifiek historisch verschijnsel is, wordt daarmede niet beantwoord. Cultuursociologie en daarvoorbij cultuuranalyses kunnen waarschijnlijk veel dichter bij een antwoord komen. Zij vereisen daartoe andere methoden en een ander theoretisch referentiekader.

Durkheim definieerde instituties (die hij ook wel 'sociale feiten' noemde) als traditionele gedragspatronen, als manieren van denken, doen, voelen en zijn, die niet door individuen steeds weer opnieuw uitgedacht behoeven te worden, doch in het socialisatieproces van de ene generatie op de andere overgedragen worden. Zij kunnen dan ook sociologisch bezien beschouwd worden als relatief autonome werkelijkheden, als 'feiten', die tezamen een soort van collectief bewustzijn vormen. Bijgevolg moet men, indien men de mentaliteit, het ethos van een bepaalde periode en een bepaalde samenleving wil leren kennen, de instituties analyseren. In de onderhavige studie werd het begrip institutie in deze zin gebruikt en er werd gesteld dat het cliché in veel opzichten met de institutie is te vergelijken. (De technisch-psychologische onderscheiding tussen institutie - als de fundamenteel antropologische categorie - en instituut - als de historische verbijzondering van de de institutie - heb ik hier in de tekst niet overal toegepast, omdat het boek zich richt tot een breder publiek dan de sociologische vakbroeders en -zusters.)

Omderwille van het gemak heb ik de begrippen cognitie, emotie, wil en handeling veelal samengevat in het ene begrip 'gedrag', maar daarmede heeft dit begrip meteen ook een veel ruimere betekenis dan doorgaans het geval is in de sociale wetenschappen, die zich ook op dit punt veelal aansluiten bij het Amerikaanse begrip 'behavior'. Taal - of beter: spreken - werd conceptueel van gedrag onderscheiden om nadruk te kunnen leggen op het feit, dat clichés niet uitsluitend taalkundig van aard zijn, zoals doorgaans wordt geloofd.

Iedere wetenschappelijke discipline ontwikkelt onvermijdelijkerwijs haar eigen jargon en clichés - een feit dat doorgaans verdoezeld wordt met behulp van het ietwat statige begrip 'paradigma'. In dit boek werd ervan uitgegaan dat gemeenplaatsen voor de alledaagse en voor de wetenschappelijke omgang onmisbaar zijn. Maar juist daarom moeten we er

voortdurend op uit zijn gemeenplaatsen zoveel als maar enigszins mogelijk is te vermijden, of zó te gebruiken, dat een nieuw licht op hen gaat schijnen. Dat wordt volgens mij door maar weinig sociologen gedaan. Neem een willekeurig sociologisch tijdschrift en men begrijpt wat ik hier zeg. Onlangs klaagde wijlen Eric Partridge - deze eerbiedwaardige Britse specialist op het gebied van curieze taalkundige fenomenen - over het 'zielige sociaal-psychologische jargon van Amerikaanse professoren' (*Time*, 17.10.77, p. 57). Natuurlijk had hij geleerden van andere naties hiervan kunnen betichten, zoals de Franse neo-marxisten en structuralisten, of de aanhangers van de Duitse 'Frankfurter Schule'. Wat de onderhavige studie betreft heb ook ik me niet van 'sociologees' (Fowler) kunnen vrijhouden, maar ik deed tenminste een eerlijke poging om het gebruik van dit jargon tot een minimum te beperken. En waar sociologees echt onvermijdelijk was, deed ik mijn best de betekenis van de begrippen zo duidelijk mogelijk te omschrijven.

Tot slot wil ik deze gelegenheid te baat nemen om de leidende notie van de moderne samenleving als een '*abstract society*' kort toe te lichten. In het boek met deze titel poogde ik een culturele analyse te geven van een volop gemoderniseerde samenleving, waarbij ik vooral de sociologische gedachten die aan begrippen als anomie en vervreemding ten grondslag lagen, opnieuw wilde formuleren. Zou ik dit boek thans nog eens herschrijven, dan zou onder andere een discussie over Karl Poppers idee van een abstracte samenleving toegevoegd worden, omdat deze op een aantal punten merkwaardig met die van mij overeenkomt (zie *The Open Society and its Enemies*, vol. 2, Londen, Routledge & Kegan Paul, 1952, pp. 174-176). Toen ik mijn boek aan het einde van de zestiger jaren schreef, was ik nog heel duidelijk een 'gecultiveerde verachter' (Schleiermacher) van alles wat met politiek te maken heeft. Thans ben ik van deze verachting voor de politiek wel genezen, zij het slechts voor een deel en met de nodige innerlijke weerstand. Ook dit zou een dimensie toevoegen aan mijn cultuuranalyse van de abstracte samenleving.

Wat Poppers korte opmerkingen over het abstracte karakter van de moderne 'open maatschappij' betreft, moet ik opmerken dat ik die helaas eerst onder ogen kreeg toen mijn manuscript juist een week naar de drukker was gezonden. Zoals hij terecht stelt, heeft de notie van een abstracte samenleving vérgaande gevolgen voor de sociologische discipline, die nog al teveel de aandacht richt op concrete groepen, structuren, organisaties en instituties. De gevolgen zijn vooral drastisch, lijkt mij, voor de kennissociologie, die Popper overigens teveel vereenzelvigt met het werk van Karl Mannheim en dan vervolgens als onzakelijk terzijde schuift. Hoe dan ook, sedert Marx en Mannheim heeft de kennissociologie 'kennis' steeds nauw verbonden geacht met sociaal-economische en sociaal-culturele omstandigheden. In een moderne, abstracte samenleving echter

is er sprake van een duidelijke breuk tussen ‘kennis’ en ‘werkelijkheid’, waardoor betekenissen, motieven, waarden en normen het karakter van vrijzwevendheid en vrijblijvendheid hebben aangenomen. We kunnen de implicaties van dit punt voor de kennissociologie hier niet vervolgen, maar de invloed ervan op de hoofdargumenten van het onderhavige boek was bijzonder groot. Immers, steeds weer werd erop gewezen, dat de leegte die onstaat door het uiteendrijven van ‘kennis’ en ‘werkelijkheid’, voor een belangrijk deel opgevuld wordt door clichés. In dat opzicht is hun tirannie onmisbaar en onvermijdelijk.

Register*

Abortus, 51 v
Activisme, 103, 107, 114 v
Adorno, T., 66
Adriaansens, H.P.M., 8
Agressie, 103, 107, 114 v
Andersen, H.C., 98
Anomie, 29, 55, 95, 100, 148
Aretino, P., 97
Aristoteles, 41, 63, 123
Asimov, I., 10
Astrofysica, 9, 12
Aura (Benjamin, W.), 41-53, 138
Aurevilly, Jules B. d', 78

Babbelen, 14 v, 66 v, 105
Barth, K., 63
Barthes, R., 61
Baudelaire, C., 78, 102, 105, 114
Benjamin, W., 41-53, 70
Berg, Alban, 133
Berger, P.L., 20, 79
Bergson, H., 27, 52, 101
Betekenis (zin), *passim*, - en functie, 30-38, definitie van, 31
Bewustzijnsstroom (James, W.), 27 v
Bloom, H., 61, 62
Bohr, N., 124
Bonhoeffer, D., 63
Brantôme (Bourdeille, P. de), 97
Brecht, B., 44, 67, 123, 131 v
Bruckner, A., 49
Brummell, B., 78
Bruno, G., 123
Buck, P., 131
Burckhardt, J., 97
Bureaucratie, 53, 68 v, 72 v, 104
Burgerlijke ongehoorzaamheid, 110
Burgerrechtenbeweging (V.S.), 128 v

Calero, H.H., 28
Chroestjov, N., 94
Cohn-Bendit, 112
Commercialisering, 23, 135
Communicatie (tele-), 15, 75-79, 116, 138
Computer, 68 v, 73

* Het register heeft geen betrekking op de noten.

Comte, A., 143
Consumptiemaatschappij, 44
Copernicus, 125; Copernicaanse Verandering, 125-128
Courts-Mahler, H., 23, 130
Cultuursociologie, 144-148
Cultuurkritiek, 147 v

Dadaïsme, 131 v
Dandyisme, 109-110
Dauerreflexion (Schelsky, H.), 57 v, 66, 87 v
Déjà-vu mentaliteit, 11 v, 22, 137
Democratie, 93, 109, 117, 141;

Democratisch, 24, 92;

Democratisering, 58
Deng Xiaoping, 117
Derrida, J., 61
Dieventaal, 94, 98
Dilthey, W., 35
Distantie (Benjamin, W.), 42-53, 62
Durée (Bergson, H.), 27 v, 52, 101

Durkheim, E., 9, 11 v, 19, 29, 46, 56, 95, 100, 126, 141 v, 145, 148 v
Duur (Benjamin, W.), 43-53, 62

Eer(gevoel), 51, 115
Einstein, A., 129
Engels, F., 13
Ennui, 102, 109
Entropie, culturele, 10, 12
Essentialisme, 19
Ethos, 13, 70
Etiquette, 41, 108

Familisme, 59
Fascisme, 92, 93, 114 v
Feminisme, 128 v
Fowler, H.W., 16, 24, 28, 93, 97-99, 117, 150
Frasen, 23, 26 v
Freud, S., 9, 11, 63, 97, 107, 116, 124, 127
Fromm, E., 107
Fronde, 108
Functie, *passim*; betekenis en -, 30-38; definitie van -, 33

Gabel, J., 78 v
Galilei, G., 123, 127
Gehlen, A., 11, 12, 29, 56 v, 61, 65, 84, 87, 101, 108, 127, 148
Gnostiek, gnostisch, 106-117, 126 v
Godsdienst, zie: religie
Goethe, J.W., 107
Goffman, E., 77
Gogh, V. van, 142
Goldberg, S.L., 26, 65
Gossip, 47, 96 v
Graham, B., 91, 121
Gregorius XV, Paus, 90

Hegel, G.F.W., 63, 103, 105 v, 107, 120, 126, 147
Hitler, A., 63, 92, 115, 132
Hofnar, 134 v
Hollander, A.N.J. den, 93
Houtepen, M., 8
Humor, 97, 134-136; zie: lachen
Husserl, E., 126

Ideologie, 67, 79, 90 v, 113, 115, 117, 122, 132
Inflatie, semantische; taal-, 25 v, 39, 112
Instabiliteit, Cognitieve, 64-69, 71 v
Intermediaire structuren, 53 v, 55, 71

James, W., 27
Janacek, L., 49
Jargon, 66, 94, 98 v, 149

Kant, I., 126
Kennissociologie, 20, 150 v
Kepler, 123
Khomeini, 121
Kinderrijmen, 85
Kitsch, 23, 129-134, 136
Koude Oorlog, 91
Kramer, H., 61
Kuhn, T.S., 124, 126

Lacan, R., 61
Lachen, 24, 74, 80-82, 87, 134-136
Laing, R.D., 127
Langeweile, 101
Lenin, V.I., 45, 110
Lepenies, W., 108, 110
Lethargie, 107-110
Lingua franca, 17, 40
Lodewijk, XIII, XIV, 108
Loyaliteit, 51,54, 62
Luckman, T., 20
Lundberg, 9, 35

McIver, R., 35
McLuhan, M., 127
Magie, zie: religie
Mahler, G., 133 v
Mannheim, K., 9, 38, 57, 104, 141, 144, 150
Marcuse, H., 62 v, 107, 127
Marx, J., 9, 11 v, 29, 44 v, 63, 100, 107, 113, 126, 142, 150
Massamedia, 22, 88, 92, 111 v, 121
Mead, G.H., 9, 19, 31-34, 74, 77, 123, 135, 148
Melancholie, 108-115
Merton, R.K., 9, 122
Meta-taal, 26, 28
Michelangeli, A.B., 50, 126
Mills, C.W., 125
Modernisering, *passim*
Moderniteit, 13, 40-73, 145, 148

Moppen, 28, 80 v, 94, 135. Zie ook: humor en lachen
Muenzer, Th., 107
Muzak, 123

Nazi-Duitsland, 91 v
Neo-bewegingen, 10-12
New Left, 62 v
Nierenberg, G.I., 28
Nisbet, R., 109
Nostalgie, 55

Onttovering van de wereld (Weber, M.), 37, 70, 83
Onzekerheid, morele, 64-69, 71 v
Oppenheimer, R., 124
Orwell, G., 93

Pareto, V., 9, 11 v, 84, 115, 144
Parsons, R., 9
Partridge, E., 28, 150
Paulus VI, Paus, 67
Pétain, Maarschalk, 93
Persoa, F.L., 67
Perspectivisme, 19
Picasso, P., 42
Plessner, H., 82 v
Poole, R., 62
Post-histoire (Gehlen, A.), 11, 55, 101, 127
Praatpapieren, 15
Prediker, 12
Prolepsis, 31-33, 36, 38
Propaganda, 90 v
Protestantse ethiek, 37, 101, 120, 147
Ptolemeus, 123
Pulsars, 9
Puritanisme, 37, 41, 70, 101, 122

Quasars, 9

Rachmaninov, S., 23
Rationalisaties, 84 v
Receptenkennis (Schutz, A.), 77 v
Reïficatie, 27-29, 78 v
Religie en magie, 36-38, 83-86, 118-121
Religiositeit, 59
Rembrandt, 42
Reproduktie, mechanische (Benjamin, W.), 40-53
Residuen en derivaten (Pareto, V.), 84 v

Rickert, H., 35 v, 142 v
Robinson, Bishop, 62, 127
Roddel, zie: *gossip*
Ruysdael, J. van, 42

Savio, M., 112
Scheler, M., 144
Schelsky, H., 57, 66, 87
Schizofrenie, 78 v
Schleiermacher, F., 150
Schoenberg, A., 133
Scholastiek 41, 63, 123
Schutz, A., 77 v
Scientisme, 122-124
Sellers, P., 136
Shakespeare, 21, 62,98
Shamanisme, 118
Sherif, M., 27
Simmel, G., 9, 11 v, 56, 136 v, 141, 143, 145
Skinner, F.B., 34
Slang, 40, 94, 98
Slogan, 15, 23, 27, 87 v, 113
Socialisering, 29, 52 v, 84, 95 v, 136
Sorokin, P., 12
Spätkultur (Gehlen, A.), 65
Sprookjes, 84
Staking, 23
Stereotypen, 27
Stockhausen, K.H., 133
Stotteren, 87
Strauss, R., 133
Structuralisme, 61, 116
Symbolisch Interactionisme, 19 v, 31-35, 125
Syncretisme, 60, 66

Tarde, G., 87
Terrorisme, 92, 115
Theodicee (Weber, M.), 38, 83, 118
Thomas, W.I., 57, 58, 88, 104
Tocqueville, A. de, 44, 141, 145
Traditie, *passim*
Trivialliteratur, 130
Trouw, 58, 71. Zie ook: loyaliteit
Tsjaikovski, P.I., 23
Tsjechov, A., 111
Tijd, 28, 100-115
Tijl Uilenspiegel, 98

Ulbricht, W., 92
Uniekheid (uniciteit), 18; Benjamin over -, 42-53

Verantwoordelijkheid, 58, 68 v, 71
Verlegenheid, 79-83
Vermeer, 42
Verplichting, 64
Verveling, 100-115, 128, 148
Vervreemding, 100 v, 148
Verstehen, 144, 146, 149
Verzorgingsstaat, 53 v, 113
Vietnam Oorlog, 59, 81
Vrijwillige associaties, 54
Waardevrijheid, waarderingsvrijheid, 146 v
Wahlverwandtschaft (Weber, M.), 41 v, 52, 70, 122
Waugh, E., 8
Weber, M., 9, 11 v, 19, 29, 35-38, 41, 44 v, 70, 83, 118-120, 122, 128, 141-145, 147 v
Weill, K., 132
Wereldoorlog, Eerste -, 81; Tweede -, 51, 141 v
Wereldraad van Kerken, 91
Whitehead, A.N., 123
Wittgenstein, L., 11